

مجلة التأليف والترجمة والنشر

أبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية

تأليف

محمد عبد الهادي أبو زينة

مدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

الطبعة

مجلة التأليف والترجمة والنشر

كلمة المواء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه التوفيق

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله ومن والاه إلى يوم الدين ،
وعلى سائر الأنبياء والمرسلين آمين ، وبعد .

لا يزال علم الكلام الإسلامي وكبار علمائه ، خصوصا المتقدمين منهم ، في حاجة إلى
مجهود كبير يوجه إلى دراسة المذاهب الخاصة بكل متكلم وإلى بيان وجهة النظر الموحدة
لفرق المتكلمين ، كل فرقة على حدة ، وللمجلة هذه الفرق باعتبارها ممثلة لوجهة نظر تقابل
الفلسفة الإسلامية ، كما يمثلها كبار فلاسفة الإسلام ، من جهة ، وتكوّن في ذاتها فلسفة
لها خصائصها التي تميزها من جهة أخرى . وهذا البحث محاولة لبيان مذهب متكلم من
أكبر متكلمي الإسلام الأولين هو ، إبراهيم بن سيار النظام ؛ وقد اعتمدت فيه على كل
ما استطعت الوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطة في مصر وفي بعض بلدان أوروبا ،
كما أني جعلته مستوفيا لأبحاث المستشرقين الأوروبيين في الموضوع . ونظراً لأنه لم يصل
إلينا للنظام ولا لغيره من شيوخ المعتزلة المتقدمين مؤلفات يمكن الاعتماد عليها فإنه لا بد
للباحث من تلخيص النصوص في مختلف كتب علم الكلام وفيما صنفه مؤرخو الفرق
الإسلامية ، كما لا بد من جمع هذه النصوص وتقدمها وترتيب المادة لاستخلاص مذهب
النظام وعرضه في صورة موحدة . وهذا المجهود شاق ، ومهما كانت عناية الباحث شديدة
فإن الصورة التي يرسمها لا تبلغ من الدقة والكمال إلا ما تعين عليه وسائل البحث ومادته .
ولكن هذا لا يعني الباحثين من البحث .

وأحب أن أشير إلى أني في هذا البحث حاولت أن أربط آراء النظام بأصولها الأولى
الإسلامية ، وأن أربط بين أقواله وأفسر بعضها ببعض محافظاً على ما أنا مقتنع به من ضرورة

محتويات الكتاب

صفحة	
ج	كلمة المؤلف
٥	محتويات الكتاب
١	الباب الأول : مدخل
١	حياة النظام
٩	ثقافته
١٣	نواحي نشاطه الفكرى :
١٤	مسائل الفقه
١٦	الأخبار
١٧	الأصول : الإجماع والقياس
٣١	النظام والحديث
٣٢	إعجاز القرآت
٤٠	تفسير القرآت
٤٤	أدب النظام
٤٦	الاتجاهات الغالبة على تفكيره
٤٧	الزعة المادية الحسنة
٤٩	الاتجاه العلمى
٥٤	الاتجاه الجدلى
٦١	الاتجاه إلى التصق
٦٥	مكانة النظام بين المعتزلة وبين مفكرى عصره
٦٧	النظام بين الكلام والفلسفة
٧٠	مميزاته الشخصية
٧٣	مؤلفاته
٧٦	الباب الثانى : آراء النظام
٧٦	تهيد :

مادة التطور الطبيعى للفكر الإسلامى من حيث منشأ المشكلات وما قبل فيها من آراء .
تأثير الأصول الكبرى للإسلام . ولم أتابع المستشرقين فيما جروا عليه من رد آراء
للمؤمن إلى مصادر أجنبية يمينونها مع التعسف والمبالغة فى بعض الأحيان ؛ فقدت ذلك
مقداد إلى النصوص و بينت احتمالات أخرى أحيانا ، وحاولت المحافظة على المعالم الخاصة
و المتكلمين على نحو لا يخرجها عن التيار العام الذى تسير فيه ولا يزيد الصعوبة فى فهمها
، تقديرها التقدير الصحيح . ولم أبالغ فى تصحيح النصوص تاركا بعض المجال لتفكير
ى ورأيه الشخصى ، لأن النصوص مادة مشتركة بينى وبينه . كما أنى اقتصر فى فهرس
لام على ماله شأن ، ورغم الاجتهاد فى تصحيح الطبع فإن ظروفه لم تمكن من تجنب
أخطاء التصحيح . ولم أغير من صورته الأولى إلا فى مواضع قليلة جدا .

وهذا البحث كنت قد أعدته للحصول على درجة الماجستير فى الآداب من الجامعة
رية وقدمته فى آخر عام ١٩٣٨ ؛ ولكن ظروف الحرب حالت بينى وبين نشره
الآن .

وأرجو أن يكون حلقة طيبة فى سلسلة الأبحاث التى يقوم بها الباحثون الناشئون فى
عتين الأزهرية والمصرية لدراسة مذاهب المتكلمين ، والله هو الموفق للسداد .

محمد عبد الرهادى أبو ريرة

مدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

١٤ شوال ١٣٦٥
١٠ سبتمبر ١٩٤٦

الباب الاول

مدخل

حياة النظام :

لا نعرف كثيراً عن حياة النظام ، ولا نعرف شيئاً عن أبيه ^(١) ، فإنه لم ينل من عناية المترجمين ما ناله غيره من المتكلمين والمفكرين في الإسلام . ولا بد لمن يريد معرفة تاريخ حياته وظروفها من التنقيب عن ذلك في ثنايا المؤلفات الباقية لبعض تلاميذه ، وأكبرهم الجاحظ ، وفيما كتب من تراجم لأساتذته أو تلاميذه أو معاصريه ، وفي اخبار الخلفاء الذين نبغ في عهدهم ؛ وبعد هذا كله لا يظفر الباحث إلا بقَبْذ هزيلة متفرقة لا يستطيع منها كتابة ترجمة للنظام إلا بعد استعمال الاستنباط والمقارنة .

هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانيء النظام ، أحد كبار المعتزلة في البصرة « وفرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة » ^(٢) .

يقول أحمد بن المرتضى ^(٣) إن النظام كان مولى ؛ ويزيد السيّد المرتضى ^(٤) على ذلك أنه كان مولى الزياديين ، من ولد العبيد ، وأن الرِّقَّ جرى على أحد آبائه ؛ ويذكر ابن حزم ^(٥) أنه كان مولى لبني مُحَيَّر بن الحارث بن عباد الضُّبَيْي ^(٦) ؛ ويقول أبو الفضل

(١) لم أجد لأبيه سيار ذكراً ، أما أمه فيقول الصفدي في كتابه « نكت المبيان في نكت العبيان » ، طبعة القاهرة ١٣٢٩ هـ — ١٩١١ م ص ٢٧٩ ، وابن شاذكر في كتابه « عيون التواريخ » مخطوط رقم ١٥٨٨ بالمكتبة الأهلية بباريس ص ٦٧ ط إن النظام ابن أخت أبي الهذيل .

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، طبعة القاهرة ، ١٣٤٩ هـ — ١٩٣١ م ج ٦ ص ٩٧ .

(٣) كتاب ذكر المعتزلة من كتاب « السنية والأمل في شرح الملل والنحل » للمهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى ، طبعة حيدرآباد عام ١٣١٦ هـ ص ٢٨ .

(٤) الأمل ، ج ١ ص ١٣٢ .

(٥) الفصل ، ج ٤ ص ١٤٧ ؛ راجع لسان الميزان لابن حجر ج ١ ص ٦٧ .

(٦) هو مُحَيَّر بن الحارث بن عباد بن ضُبَيْعة بن قيس من بكر بن وائل ، انظر : Ferdinand

Wüstenfeld, genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien, Leipzig,

. 1852, c. 21.

القسم الإلهي	٨٠
الله ، ذاته ، صفاته ، طريقة معرفته ، أفعاله	٨٠
الإنسان :	٩٩
حقيقة الإنسان	٩٩
الروح وعلاقتها بالبدن	١٠٠
الحواس والإحساس	١٠٤
الإنسان والحيوان وفصلهما	١٠٧
التولد	١٠٩
العالم المادى : آراء النظام الطبيعية	١١٢
الكون ونظريته العامة له	١١٢
الجسم	١١٤
العرش	١١٧
إنكار الجزء الذى لا يتجزأ	١١٩
الطفرة	١٢٩
الحركة : حركة الاعتماد ، والكسوف	١٣١
الكسوف	١٤٠
التداخل	١٥٧
الحلق المستمر	١٦٠
الحوارق والعلل	١٦٥
المسائل الأخلاقية والسياسية :	١٦٧
الحبر والسر	١٦٧
الاختيار	١٧١
الاستطاعة	١٧٤
الإمامة	١٧٥
خاتمة : أثر النظام	١٧٧
تصحیحات	١٨٠
فهرس الأعلام	١٨١

عباس بن منصور السبكي^(١) إن النظام كان مولى يحيى (ولعل الصواب بجي) بن الحارث البصري؛ فالنظام من الموالى، شأن كبار المعتزلة^(٢)، وشأن غالبية حملة العلم والكلام والفلسفة في القرون الأولى للإسلام^(٣).

ولا نعرف السنة التي وُلد فيها النظام على التدقيق، ولم أعر في هذا على نصوص، وإذا صح أنه توفي عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين سنة، كما يقول ابن نباتة^(٤) فإن مولد النظام يقع في عام ١٨٥ هـ. غير أننا نجد من النصوص ما يدعونا إلى الشك في صحة ما يقوله ابن نباتة، فالمسعودي^(٥) مثلاً يحدثنا أن النظام حضر مجلس يحيى بن خالد البرمكي، وزير الرشيد، مع طائفة من أهل النظر والكلام مثل أبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم، وبشر ابن العتمر وثمامة بن أشرس وكثيرين غيرهم، وأن الوزير قال لهم: أكثرتم الكلام في الكون والظهور والقدم والاستطاعة والجوهر والكمية؛ وطلب إليهم أن يتكلموا في العشق، فقال كل واحد منهم كلاماً؛ وكان للنظام كلامٌ قاله^(٦). ويذكر الخوانساري^(٧) أن النظام «كان بالبصرة، ومن المعاصرين لهارون الرشيد؛ وقد طلبه منها إلى بغداد لأجل المناظرة مع الجارية المسماة بالحسينية التي قد رُبيت في بيت مولانا الصادق، فناظرته في محضر الرشيد ووزيره يحيى بن خالد البرمكي، وناظرت الشافعي وأبا يوسف القاضي ببغداد أيضاً؛ وقد غلبت على النظام وعليهم جميعاً في مسائل شتى؛ وقد كان سألها النظام أولاً عن ثمانين مسألة فأجابت عنها بحضرة الخليفة؛ ثم سأله عن مسائل، فلم يقدر على جوابها...» ويحدثنا ابن المرتضى^(٨) أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسططاليس، فقال النظام: «قد

نقضت عليه كتابه؛ فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ فقال: أيما أحب إليك؛ أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقض عليه، فتمجب منه جعفر». ويقول القمي^(٩) أيضاً إن النظام كان في زمان هارون الرشيد.

يؤخذ من هذه النصوص، وإن كان بعضها للمتأخرين أو للشيعنة الذين ربما يكونون قد وضعوها بقصد الدعاية، ما يدل على أن النظام عاصر الرشيد، واتصل بالبرامكة. على أننا نعلم من التاريخ الثابت أن الرشيد ولي الخلافة في عام ١٧٠ هـ، وأنه استوزر يحيى بن خالد البرمكي في هذا العام أيضاً^(١٠)، وأن نكبة الرشيد للبرامكة وإيقاعه بهم كانا في عام ١٨٧ هـ؛ وفي هذه السنة قتل الرشيد جعفر بن يحيى، واعتقل أباه يحيى وأخاه الفضل، وحبسهما بالرقعة، إلى أن مات يحيى عام ١٩٠ هـ، ومات الفضل عام ١٩٢ هـ أو ١٩٣ هـ^(١١)؛ وليس يُعقل أن يكون النظام قد عرف البرامكة وحضر مجلسهم، وهو لا يزال ابن عامين، إذا أخذنا بما يقوله ابن نباتة.

ونجد إلى جانب هذا نصوصاً أخرى تؤيد النصوص المتقدمة فيذكر السيد المرتضى^(١٢) وغيره أن والد النظام جاء به، وهو حدث، إلى الخليل بن أحمد ليعلمه؛ فامتنحه الخليل في وصف زجاجة، فمدحها بقوله: تريك القذى، وتفيك الأذى، ولا تستر ما وري؛ ثم ذمها بقوله: سريع كسرُها بلى؛ جبرُّها؛ ثم امتنحه في وصف نخلة، فمدحها قائلاً: خلُّوْ مُجْتَنَّاها، باسق مُنْتَهَاها، ناضر أعلاها؛ وذمها قائلاً: صعبة المُرْتَقَى، بعيدة المُجْتَنَى، مخوفة بالأذى؛ عند ذلك قال له الخليل: يا بني! نحن إلى التعلُّم منك أحوج^(١٣). ويحدثنا ابن شاذان^(١٤) أن

(١) كتاب البرهان في عقائد أهل الإيمان، مخطوط رقم ٣٢١ عقائد بالمشيخة النيسورية بدار الكتب المصرية ص ٢٩.

(٢) مثل واصل، وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل، ومعتز، والجُبَّائي، وأبي هاشم وغيرهم.

(٣) انظر مثلاً مقدمة ابن خلدون طبعة القاهرة ٤٠١ — ٤٠٢.

(٤) شرح العيون، شرح رسالة ابن زيدون ط. القاهرة، ١٢٧٨ هـ، ص ١٢٢.

(٥) مروج الذهب ومعادن الجوهر ج ٦ ص ٣٦٨ — ٣٧٢ من طبعة باريس.

(٦) تجده في الكلام عن أدب النظام فيما يلي.

(٧) «روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات» لمحمد باقر الموسوي الخوانساري الأصفهاني،

طبع إيران عام ١٣٠٧ هـ ص ٤٢ — ٤٣.

(٨) ذكر المعتزلة ص ٢٩.

(٩) «هدية الأحياء» في ذكر المروفين بالكنى والألقاب والأنساب، عباس بن محمد رضا القمي، طبع النجف ص ٢٥٦.

(١٠) انظر مثلاً تاريخ الأمم والملوك للطبري ج ١٠ ص ٣٨ و ٤٧ و ٥٠ من الطبعة المصرية.

(١١) انظر مثلاً مروج الذهب للمسعودي ج ٦ ص ٣٦٢ من طبعة باريس؛ وتاريخ الطبري ج ١٠، ص ٧٩ و ١٠٩؛ وكتاب «عيون أخبار الأعيان» في ماضي في سالف العصور والأزمان» لأحمد بن عبد الله البغدادي، مخطوط رقم ٦٦٧٧ بالمشيخة الأهلية بباريس ص ٥٣ و ٥٤ ط، و ٥٥ و.

(١٢) الأمل ج ١ ص ١٣٣؛ راجع أيضاً ذكر المعتزلة ص ٢٩.

(١٣) وهذا ويُذكر للنظام كلامٌ في وصف الزجاجة في كتاب الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ١٤٦، وفي

كتاب ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩. (١٤) عيون التواريخ مخطوط باريس المتقدم ص ٦٧ ط.

النظام أتى به إلى الخليل بن أحمد ليتعلم البلاغة ، فقال له الخليل : دُم هذه النحلة ، فذمها بأحسن كلام ؛ فقال له : امدحها ، فمدحها بأحسن كلام ؛ فقال له : اذهب ، فإليك إلى التعليم من حاجة .

يدل هذا على أن النظام عرف الخليل بن أحمد ؛ ولكن مؤرخي التراجم يقررون أن الخليل توفي عام ١٧٠ هـ ، كما يقول ابن النديم ^(١) ، أو عام ١٦٠ هـ أو ١٧٠ هـ أو ١٧٥ هـ ، كما يقول ابن خلكان ^(٢) والبغدادي ^(٣) ؛ وإذا صحت علاقة النظام بالخليل فلا بد أن يكون قد وُلد قبل وفاة الخليل بما يجعله أهلاً لتلقي العلم عنه ، ولا بد أن تكون مواهبه العقلية قد نضجت بعض النضج .

ونحن نعلم من جهة أخرى أنه كانت بين أبي نواس وبين النظام خصومة ، وأن أبا نواس أشار إلى هذه الخصومة في شعره ، كما تجدد ذلك في الكلام عن مكانة النظام بين المعتزلة وبين مفكرى عصره فيما يلي ؛ وقد مات أبو نواس عام ١٩٥ هـ أو ١٩٦ هـ أو ١٩٨ هـ ^(٤) على الأكثر ، وليس بمقبول في العادة أن يكون أبو نواس خصماً للنظام ، والنظام صغير السن لا يتجاوز الثالثة عشرة أو الخامسة عشرة ، إن صحت رواية ابن نباتة .

وكذلك كانت بين هشام بن الحكم وبين النظام مناظرات مشهورة ؛ وقد توفي هشام حوالى عام ١٩٩ هـ ^(٥) ، وليس يسوغ هذا إذا كان بينهما فرق كبير في السن . ثم إنه يحكى أن الجاحظ من تلامذة النظام ، وقد وُلد الجاحظ عام ١٥٠ هـ ^(٦) ، وليس بمستساع في العادة أن يكون الجاحظ تلميذاً لرجل أصغر منه بخمسة وثلاثين عاماً .

وإذا كنا لا نستطيع تعيين السنة التي وُلد فيها النظام فإن لدينا في تاريخ وفاته ما هو أقرب إلى التحديد ؛ فمندنا مثلاً التاريخ الذى ذكره ابن نباتة ، كما تقدم . وقد نقل الأستاذ

(١) الفهرس ، طبعة لبيترج ، ص ٤٢ . (٢) وفيات الأعيان ج ١ ص ٢١٧ من الطبعة المصرية . (٣) عيون أخبار الأعيان ، مخطوط باريس ص ٤٩ ط . (٤) وفيات الأعيان ج ١ ص ١٧٠ ؛ والبغدادي في عيون أخبار الأعيان ص ٥٦ ط . (٥) دائرة المعارف الإسلامية ؛ وقارن نهارس كتاب « مقالات الإسلاميين » ، وهي الفهارس التى رتبها هـ . رير ، ص ٥١ — ٥٢ ؛ ويقول ابن النديم في الفهرس ، ترجمة هشام بن الحكم (ص ١٧٥ — ١٧٦ من الطبعة الأوروبية) ، أن هشاماً توفي بعد نكبة البرامكة [١٨٧ هـ] بمدينة

نيرج ^(١) عن الذهبي أنه في تاريخه يضع النظام في الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على من مات بين عامى ٢٢١ و ٢٣١ هـ . ويقول ابن حجر العسقلاني ^(٢) إن النظام مات في خلافة المعتصم سنة بضعة وعشرين ومائتين . أما ابن شاكر فهو يقول إن النظام مات عام ٢٣١ هـ ^(٣) .

وليس لدينا ما يرجح تاريخاً على آخر ، إلا إذا اعتبرنا فيما يقرره ابن نباتة والشهرستاني ^(٤) وابن شاكر ^(٥) وأبو الحسن ^(٦) من أن النظام نبع في عهد المعتصم (ولى من ٢١٨ هـ / ٨٣٣ م إلى ٢٢٧ هـ / ٨٤٢ م) وفيما يقوله فون كريمر من أن النظام بدأ يبسط مذهبه عام ٢٢١ هـ ^(٧) ، مرجحاً لتاريخ ابن شاكر . وربما يكون المجال قد اتسع أمام نبوغ النظام في عهد المعتصم بعد أن كبر أستاذه أبو الهذيل ، وكان قد أشرف على التسمين ؛ وقد يكون الإجماع على القول بظهور النظام في عهد المعتصم ما يُبعد القول بأنه توفى عام ٢٢١ هـ . ونستطيع أن نقول إن حياة النظام تقع على وجه تقريبي بين عامى ١٦٠ هـ ، ٢٣١ هـ ؛ وإذن فلم يمت النظام في السادسة والثلاثين ، كما ذهب إلى ذلك ابن نباتة ، وتابعه عليه ، فيما يظهر ، الأستاذ نيرج في مقاله عن النظام في دائرة المعارف الإسلامية ، وغير الأستاذ نيرج من الكتّاب ؛ بل لعل النظام قد مات بعد أن أشرف على العقد السادس من العمر أو جاوزه ؛ ولو أن ابن نباتة قال إنه مات عام ٢٣١ هـ عن ست وستين سنة فقد يكون كلامه أقرب إلى الصواب . على أن هورن ^(٨) يقول إن النظام مات بين الستين والسبعين من العمر ، وإنه وُلد حوالى

(١) « كتاب الانتصار » للغياط ، ط . القاهرة ص ١٨٢ ، أما كتاب الذهبي المذكور فهو كتاب تاريخ الإسلام ، وهو يوجد مخطوطاً في بعض مكاتب أوروبا ، ولكن بعض نسخه غير كاملة .

(٢) لسان الميزان ج ١ ص ٦٧ .

(٣) عيون التواريخ ص ٦٧ ط ، وقد أخذ بهذا التاريخ الأستاذ ماكدونالد (D. B. Macdonald) في كتابه المسمى Development of Muslim theology ط . نيويورك ، ١٩٢٦ ، ص ١٤٠ ، وكذلك الأستاذ أولبرى في كتابه المسمى O'Leary: Arabic thought and its place in history ط . لندن ١٩٢٢ ص ١٢٦ .

(٤) الملل والنحل ، طبعة ١٩٢٣ ، لبيترج ، ص ١٨ . (٥) عيون التواريخ ص ١٣ و .

(٦) كما ذكر ذلك البارون كارادى في Carra de Vaux : Avicenne, Paris 1900, p. 24 .

(٧) Alfred von Kremer : Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig, 1868, S. 31

(٨) Max Horten : Die philosophischen Systeme der Spekultativen Theologen im

عام ٧٧٥ م (حوالي ١٦٠ هـ) ؛ ولا أعرف المرجع الذي اعتمد عليه هورتن ، وهو أيضاً لم يُشير إليه .

والنظام من معتزلة البصرة ، وكان فيها الخليل بن أحمد ، وكان فيها أيضاً الزيدون الذين يمتُّ النظام إليهم بالولاء^(١) ؛ فيجوز أنه قد ولد بالبصرة أو بها نشأ ، وهو كثيراً ما يُلقب بالبصري ، كما نجد عند ابن شاكر والخوانساري وابن حجر والقمي وابن دحية وغيرهم . والنصوص متطابقة على أنه أخذ الاعتزال عن أبي الهذيل العلاف «شيخ البصريين في الاعتزال»^(٢) «ومقدّم الطائفة ، ومقرّر الطريقة ، والمناظر عليها»^(٣) .

ونحن نعرف من تفاصيل حياة النظام أنه قصد الأهواز^(٤) ، وعرف كسكر^(٥) ؛ وأنه خرج إلى الحج ، وورد على الكوفة ، «فلقى بها هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين ، فناظرهم في أبواب دقيق الكلام ، فقطعهم»^(٦) ؛ وأنه ورد بغداد^(٧) ، حيث عرف مجلس الرشيد ووزره يحيى البرمكي ، وعرف جعفر بن يحيى ، كما تقدم القول ؛ وحضر مجلس المأمون مع أستاذه أبي الهذيل^(٨) ؛ والظاهر أن النظام قد استقر به المقام آخر الأمر في عاصمة الخلافة ، بعد أن طاف بحواضر الثقافة الإسلامية لعهد ، والظاهر أيضاً أنه قد أصبح بعد الفقر من أهل الغنى ، يُعطى بالآلاف^(٩) ، ولعله توفى ببغداد كما يقول بروكلمان^(١٠) .

(١) يذكر التنوخي (الفرج بعد الشدة ج ٢ ص ٤١) أنه كان للزيديين مسجد في شارع المريد بالبصرة .

(٢) الفهرس لابن النديم طبعة مصر ص ١ .

(٣) الملل والنحل ص ٣٤ ، وقد ذكر أبو العين ميمون النسفي (الوفى عام ٨٠٥ هـ) في كتابه «بحر الكلام» (مخطوط رقم ٥١٤ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٣٤) أن أول من تكلم في مذهب الاعتزال وأصل بن عطاء ، وتابعه عمرو بن عبيد ؛ فلما كان في زمن هارون الرشيد خرج أبو الهذيل العلاف ، فصف كتاباً للمعتزلة ، وبين لهم مذهبهم ، وجمع علومهم ، وسمّى ذلك «الأمول الخمسة» ، وكلما رأوا رجلاً قالوا له خفية : هل قرأت «الأمول الخمسة» ، فإن قال : نعم ، صرفوا عنه على مذهبهم .

(٤) كتاب الحيوان ج ٣ ص ١٣٩ ، وشرح العيون ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٥) كتاب الحيوان ج ٤ ص ٥ .

(٦) ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ ؛ وكتاب الحيوان ج ٥ ص ٢٩ .

(٧) تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧ . (٨) مروج الذهب ج ٨ ص ٣٠١ .

(٩) ذكر المعتزلة ص ٤٠ .

(١٠) Brockelmann : Geschichte der arabischen Litteratur, Supplementband, I, 339 .

ثم نريد أن نتعرف ظروف حياة النظام ، مهتدين بهذا اللقب الذي لُقّب به . يقول البغدادي : «والمعتزلة يُمَوِّهون على الأغمار بدينه ، يوهمون أنه كان نظاماً للكلام المنثور والشعر المعوزون ؛ وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة ، ولأجل ذلك قيل له النظام»^(١) . ولست أجد ما يدعو إلى الشك في صحة ما تضمنته هذا النص من أنه سُمّي النظام لنظمه الخرز ؛ فنحن نعرف أنه كان في أول أمره فقيراً ، وكان من الموالى ؛ وقد حكى الجاحظ عنه^(٢) أنه قال : جئت حتى أكلت الطين ، وأنه كان يلقّب قلبه ليجد من يصيب عنده غداء أو عشاء فما قدر عليه ؛ فنزع قيصاً له ، وباعه لياً كل من ثمنه ، ثم أخرجه ضجر الفقر إلى فُرْضة الأهواز ، على حال مكروهة غيرته ، وجعلت أصحابه ينكرونها ؛ ثم نزل الأهواز على هذه الحال البائسة ، يحمل أطماره وأسماله ؛ فكان من مروءة أحد مخالفيه أن بعث له ثلاثين ديناراً ؛ وكان مما قاله النظام متعجباً إنه لم يملك قبل في جميع دهره ثلاثين ديناراً ؛ فليس ما يمنع ، عند الباحث ، أن يكون النظام قد اشتغل في شبابه الأول بنظم الخرز ، حرفة يعيش منها ؛ أمّا ما يقوله البعض من أنه لُقّب بالنظام لحسن كلامه نظماً ونثراً ، فمع أنه قد روى له شعرٌ رقيق جيّد المعاني ونثرٌ حسن ، فهل في هذا ما يبرر تسميته بنظام الشعر أو النثر دون سائر الشعراء المُجيدين ؟ بل إن من معاصريه من يهزأ بمغانيه لما تحويه من مبالغة^(٣) ، ومن الكتاب من يرميه بالمبالغة التي تُخرج شعره إلى المحال^(٤) . ولكن لا يجد الباحث تعارضاً بين أن يكون النظام سُمّي بهذا الاسم لنظمه الخرز في شبابه وبين أن يكون

(١) الفسوق بين الفرق للبغدادي طبعة القاهرة ١٩١٠ م ، ص ١١٣ . وهكذا يطل النسبية كثير من المؤرخين كالخوانساري والاسفرايني (كتاب التبصير في الدين مخطوط بمكتبة الأزهر) والقمي وابن عساكر (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ، نصره مهران Mehren ص ١٠٤) ؛ أما ابن شاكر فهو يذكر السببين ، ولا يتعرض لترجيح أحدهما على الآخر .

(٢) كتاب الحيوان ج ٣ ص ١٣٩ وشرح العيون ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٣) سمع الجاحظ قول النظام :

توهّمه طرقي فألم خدّه فصار مكان الوم من فكري أثر
وصاغه قلبي فألم كفتّه فن صفع قلبي في ألامه عقر
ومر قلبي خاطراً فخرجه ولم أرَ جسداً قط يجرحه الفكر

فقال : هلا ينبغي أن يُنكح إلا بأثر من الوم .

(٤) عيون التواريخ لابن شاكر ص ٦٨ .

لقب بذلك لنظمه الشعر بعد أن نضج واكتملت مواهبه . وإذا كان القدر قد أسعده بملكة شعرية أجاد بها الشعر ، فلا جرم أن يلتبس أصحابه في ذلك ما يدفعون به التسمية الأولى ، بما تنطوي عليه من تصغير . على أن ابن المرتضى ذكر بعض كبار المعتزلة ممن لم ألقاب تشير إلى الضعة كالغزال والعلاف والمقبري والحذاء ، فبين وجه التسمية بما يُبعد الإزراء ؟ فقال مثلاً إن واصلاً لقب بالغزال لأنه كان يلزم الغزالين ليعرف النساء المتعنفات ويخصهن بصدقته^(١) ، وإن أبا الهذيل لقب بالعلاف لأن داره كانت بالعلافين وهكذا...^(٢)

ولكنه سكت عن النظام ، ولست أعرف ما أسكته عن بيان سبب تسميته النظام ، مع إكباره للمعتزلة جميعاً ومحاولته الذب عنهم والتماس المحامد لهم . وكذلك تعرض الجاحظ في كلام له عن واصل بن عطاء إلى بيان سبب تسميته بالغزال ، وتطرق من ذلك إلى بيان سبب تسمية بعض المعتزلة ؛ ولكنه أغفل ذكر النظام أيضاً^(٣) .

على أن للنظام تسمية أخرى ذكرها ابن خلكان ، وقد رأيتها في أربعة مواضع من كتاب الوفيات ؛ فهو يقول في ترجمة الجاحظ : وكان تلميذ أبي إسحق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام ، المتكلم المشهور^(٤) ؛ وجاء في ترجمة أبي محمد إسحاق بن إبراهيم بن الموصلي ، المعروف بابن النديم الموصلي ، أن العطوي أراد أن يصف علو كعب ابن النديم هذا في مختلف العلوم فكان مما قاله له : أنت في علم الكلام كأبي الهذيل العلاف والنظام البلخي^(٥) . وقد يكون في هذا ما يسوغ لنا أن نفترض أن يكون النظام من أسرة بلخية الأصل ، أو أنه كان له ببلخ صلة ما ، من مولد أو ارتباط أو غير ذلك ، وأنه كان يلقب بالبلخي ، ثم لقب فيما بعد بالنظام ، وغلب عليه هذا اللقب الأخير ، وأصبح اللقب الأول منسياً . ولم أجد لقب

(١) ونجد ما ذكره الجاحظ في سبب تسمية واصل بالغزال في البيان والتبيين ، ج ١ ص ١٣ وما يليها من ط . القاهرة ، ١٣٣٢ هـ .

(٢) ذكر المعتزلة ص ١٧ و ١٨ و ٢٥ ؛ على أن التعليقات التي ذكرها ابن المرتضى واهية ؛ وهي لا تبلغ من شأن أصحابها على كل حال .

(٣) هو نس للجاحظ ذكره أبو هلال العسكري في كتاب الأوائل ، مخطوط رقم ٥٩٨٦ بالمكتبة الأهلية بباريس من ص ١٩٥ وإلى ص ١٩٧ ط . (٤) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٩ .

(٥) نس المصدر ج ١ ص ٩١ ، راجع أيضاً ترجمة أبي الفتح الشهرستاني ، و ترجمة ابن شداد القهية الشافعي حيث تتكرر نسبة النظام إلى بلخ .

« البلخي » فيما لدى من المراجع إلا عند ابن خلكان ؛ ولعل مما يؤيد صلة النظام ببلخ لم يكن عربى الأصل ، بل كان من الموالي .

وينبغي ألا يفوتنا ما قد تدل عليه هذه النسبة إلى مدينة بلخ ، لأنها كانت حاض لتقافات دينية وفلسفية ؛ وقد يكون في هذا تفسير لما نلاحظه عند النظام من نزعة فلسفية قوية ، ومن تلاقي مذاهب شتى في آرائه ؛ وسنزيد هذه المسألة إيضاحاً عند الكلام ؛ ثقافته فيما يلي .

ثقافته :

لا نعرف شيئاً عن ثقافة النظام ظاهراً قبل اتصاله بالخليل بن أحمد ؛ ولا نعرف شيئاً عن مبلغ انتفاعه بأستاذه ، إذا فرضنا صحة اتصاله به ؛ وقد يكون مما له معناه أن الخليل كان من علماء اللغة وأنه واضع علم العروض ، وأن النظام كان أديباً شاعراً ؛ ولعل حكاية الجاحظ في أمر الكتب والحفظ للخليل وللنظام شيئاً من الدلالة ، فهو يذكر قول الخليل : تكثرت من العلم لتعرف ، وتقل منه لتحفظ ، ثم يردف ذلك بما قاله أبو إسحاق القليل والكثير للكتب ، والقليل وحده للصدر^(١) . فأما الذي لا شك فيه فهو أن اللغة تخرج في مجلس خاله وأستاذه أبي الهذيل العلاف ، وكان يصحبه في غدواته ومناظراته بل كان يدخل فيما يجري بين أبي الهذيل وبين غيره من مناظرات ، كالذي حكاها الصفد وابن نباتة وابن شاكر^(٢) من المناقشة التي دارت بين أبي الهذيل وصالح بن عبد القدوس فقد حكى أن صالحاً مات له ولد اشتد عليه جزعه ، ففضى إليه أبو الهذيل ، ومعه النظام وهو غلام حدث ، فقال له : لا أعرف لجزعك عليه وجهاً ، إذا كان الإنسان عندك كالزرة فقال صالح : إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ « كتاب الشكوك » ، فقال أبو الهذيل : وما كتاب الشكوك ؟ قال : كتاب وضعته ، من قرأه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ، و

(١) كتاب الحيوان ج ١ ص ٣٠ ، ومن الطريف ما ذكره البغدادي (عيون ص ٥٤ ب) و خلكان (ج ٢ ص ٣٦١) عن يحيى بن خالد البرمكي أنه كان يقول لأولاده : اكتبوا أحسن ما تسمعون واحفظوا أحسن ما تكتبون .

(٢) نكت الهيماني للصفدي ٢٧٩ ؛ شرح العيون لابن نباتة ص ١٢١ ؛ عيون النواريز لا شاكر ص ٦٧ ط .

لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان ؛ فقال النظام^(١) : فشك أنت في موت ابنك ، واعمل على أنه لم يمت ، وإن كان قد مات ، وشك في قراءته كتاب الشكوك ، وإن كان لم يقرأه ؛ فبُهِت صالح^(٢) .

ويقول البغدادي إن النظام « كان في زمان شبابه قد عاش قوماً من الثنوية ، وقوماً من السمنية القائلين بشكافؤ الأدلة ، وخالط بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة ، ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي^(٣) . ونعرف عن النظام أنه أمعن في قراءة كتب الفلاسفة^(٤) ، وأنه كان من صفه « يتوقد ذكاء ، ويتدفق فصاحة » ؛ وكان كثير الحفظ ، فيقول ابن المرتضى إنه « حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزيور وتفسيرها ، مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتياء^(٥) . على أن النظام لم يكن ، رغم كثرة حفظه ، مقلداً مردداً ولا مجرد راوية ، بل كان يختار ما يحفظ ؛ وتدل على ذلك الوصية الماثورة عنه في ذلك ؛ وكان ينقد ما يقرأ ، فنقد كتاباً لأرسطو ، كما تقدم القول .

وقد واصل النظام تلك الحرب التي قام بها المعتزلة على خصومهم وعلى الخالفين منذ أول أمرهم ، فكان واصل مثلاً قد ألف في الرد على المانوية كتاباً يسمى : الألف مسألة^(٦) ؛

(١) ويروي آخرون كابن خلكان أن القائل أبو الهذيل .

(٢) ينقل ابن نباتة عن الجاحظ أن صالحاً كان على مذهب السوفسطائية الذين يزعمون أن الأشياء لا حقيقة لها ، وأن ما نتبعه يجوز أن يكون على ما نشاهده أو على غير ما نشاهده ، وأن حال اليقظان كحال النائم ، سرح العيون ص ١٢١ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١١٣ ، ويعترف النظام (الحيوان ج ٦ ص ١١) بأنه نازع الشك والمحدثين ؛ أما الثنوية فقد كانوا منتصرين في العراق ؛ وأما عن صلة النظام بهشام فهي مشهورة ، وبين آراء هشام الرافضي وآراء النظام شبه في كثير من المسائل (إنكار الجزء ، والقياس ، واجتهاد الرأي ، والقول بالفترة وبمداخل الأقسام ، وبأن الأعراض — عدا الحركة — أجسام لطيفة ...) ، حتى قال الشهرستاني إن النظام يميل إلى الرضى ؛ وكان بين المعتزلة والرافضة مناظرات وتأثير متبادل ، كما تدل على ذلك مقارنة مقالات كل منهم في كتب مؤرخي الفرق ؛ ونجد بين كتب هشام وكتب النظام شبهاً في التسمية (التوحيد ، الرد على الثنوية) كما ذكر ذلك الكنتوري في كتابه المسمى « كشف الحجب والأسرار عن أسماء الكتب والأسفار » ، طبعة كلكتا سنة ١٣٣٠ هـ (الكتب رقم ٢٣٩٣ و ٢٤٦٧ و ٢٤٧١) ، وكذلك رد هشام على أرسطو (كتاب رقم ٢٤٦٠) ، وألف كتاباً في الرد على من يقول بإمامة المفضول ، والنظام أيضاً لا يجوز أن تُصرف الإمامة إلى المفضول .

(٤) ذكر المعتزلة ص ٢٩ .

(٥) الملل والنحل ص ١٨ و ٣٨ .

(٦) ذكر المعتزلة ص ٢٩ .

وردود أبي الهذيل على الخالفين مشهورة^(١) . نهض النظام للدفاع عن الإسلام والرد على الخالفين من ثنوية على اختلاف تحكيم ، ومن دهرية ورافضة ؛ وكان اضطلاعاً بهذا العبء يحتم عليه دراسة مذاهب الخالفين ، فأضيف بذلك عنصر جديد إلى ثقافته ؛ لأن أصحاب الفرق التي رد عليها النظام كان لهم إلمام بفلسفة اليونان^(٢) ، وكان المانية قد خلطوا مذاهب الفرس بالثقافة اليونانية ، ونشروها ديناً سرّياً بين المثقفين^(٣) ، وقد أظهر النظام من القدرة والنجاح في إبطال مذاهب الخصوم ما يشهد بمعرفته بها .

ونحن نعرف من تاريخ حياة النظام أنه كان مقرئاً من الخلفاء والوزراء ، يحضر مجالسهم ويشترك فيما يدور فيها من محاورات في الكلام والفلسفة وغيرها ؛ ويدل مجموع ما وصلنا من آرائه في مختلف فروع العلم ومن مجادلات وخصومات على أنه وقف على جميع التيارات الفكرية في عصره .

وكذلك كان طواف النظام في البلاد الشرقية من الدولة الإسلامية مما ساعد على إضافة عناصر متنوعة إلى ثقافته ؛ فقد كانت هذه البلاد مهداً لحضارات قديمة ، وكانت ملتقى ثقافات شتى بين هندية وفارسية ويونانية ، أتها من فارس ومن أثر فتوح الإسكندر ، وبين ثقافة مسيحية نسطورية ؛ فالأهواز مثلاً كانت من حواضر الساسانيين ومن مراكز النسطوريين ؛ وقد عُنى هؤلاء بثقافة اليونان وبترجمة كتبهم عناية كبيرة^(٤) ؛ وكان في مدينة الرها ونصيبين ورأس عين وجنديسابور مدارس فلسفية ذات شأن ؛ هذا إلى أن بغداد والبصرة والكوفة كانت تزخر بما تُرجم من علوم اليونان وبما جلبه إليها النازحون من

(١) ارجع إلى كتاب الانتصار للغياط وأمالى المرتضى والمعتزلة لابن المرتضى لثرى جهود المعتزلة في الرد على جميع الخالفين وفضلهم في تأييد الإسلام .

(٢) فيما يتعلق بالإحصائية مثلاً انظر ما يقوله شيدر H. H. Schaeder في مجموعة Die Antike الألمانية مجلد ٤ ص ٢٥٤ وما بعدها وما يقوله بيرتل Peritzl في مجلة الإسلام ، مجلد ١٩ ص ١٢٧ — ١٢٨ (وتجد الترجمة العربية لذلك ملحقه — بكتاب ينيس عن مذهب الفزة أو مذهب الجوهر المفرد) . وفيما يتعلق بالمانوية انظر ما كتبه تيرج في مجلة علوم العهد القديم الألمانية مجلد ٣٤ ، عام ١٩٣٥ ص ٧٠ — ٩١ .

(٣) انظر تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب لبروكلمان ، بالألمانية ، الملحق ج ١ ص ٣٧٧ و ٣٣٩ .

(٤) أرجو أن أتين خصائص البيئة الثقافية التي انتشر فيها الإسلام بيانا أدق في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية الذي أعده الآن .

(٥) انظر تاريخ الفلسفة ، الإسلام تأليف د. ١٩٥٠ ، الترجمة العربية طبعة القاهرة ١٩٣٨ .

البلاد الشرقية والشمالية الشرقية من بلاد الإسلام. وينبغي ألا ننسى أن بلخ كانت حاضرة لثقافة يونانية، (بل يقال إن الإسكندر الأكبر أعاد بناءها باسم إسكندرية) وهندية بودية، وكان بها ديانات متعددة، كالزرادشتية والمناوية والنصرانية والمجوسية؛ وقد احتفظ أهل بلخ في أثناء الحكم الإسلامي بكثير من موروثةهم، حتى إن البوذيين أعطوا فيها حقوق أهل الكتاب؛ ثم كانت بلخ من أكبر المراكز التي نظمت فيها الثورة على الحكم الأموي^(١)؛ والنظام يُلقب بالبلخي، فإذا كان من أسرة بلخية الأصل، كما هو محتمل، فقد يكون في ذلك تفسير لنزعاته الفلسفية. ولا شك أن الموالي في العراق كانوا محتفظين بكثير من تقاليدهم؛ وكبار المعتزلة الأولين كلهم من الموالي، و بينهم اتحاد في أصول المذهب، وتلاحم بالمصاهرة، فمثلاً زوج أبو الهذيل أخته لوالد النظام، وزوج عمرو بن عبيد إحدى أخته لواصل والأخرى لأبي الهذيل^(٢)؛ بل كان بينهم أيضاً تجاور في السكن، فيحدثنا الجاحظ في كتاب البخلاء عن جار خراساني للنظام مرة وعن جار مروزي مرة أخرى، ويذكر أنه كان يتصل بهما ويستعير منهما بعض الأدوات المنزلية^(٣)؛ بل يحدثنا المقرئ^(٤) أن النظام حرّم نكاح الموالي العربيات، كأنه أراد أن يحافظ على سلالتهم؛ وأهل في هذا كله ما يعمل بعض التعليل نزعاً للمعتزلة العامة إزاء الإسلام وما قالوا به من أصول تصطدم بالأسس التي تقوم عليها الشرائع جلة^(٥).

في هذه البيئة الثقافية المتنوعة العناصر، وفي وسط صراع شديد قام بين الديانات والمذاهب على اختلافها، نشأ النظام ونما عقله؛ ثم دخل في هذا الصراع فكان أحدق من تكلم في عصره، ولم يفتقر عن محاربة الثنوية والديسانية والمناوية والدهرية والفلاسفة؛ « ولم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى^(٦) »؛ وكان إلى جانب هذا في نضال مع المسلمين على اختلاف مذاهبهم من محدثين ومعتزلة وفقهاء وأصوليين ومفسرين ورافضة وغيرهم.

فلا غرو بعد ما تقدم أن تكون ثقافة النظام شاملة متنوعة، وهو وإن كان متكلماً متفلسفاً فقد أخذ بطرف من سائر ما يخوض الناس فيه، على نحو ما أوصى به (انظر مؤلفات النظام فيما يلي)، وهو صورة صادقة لثقافة عصره والاتجاهات الفكرية فيه.

نواحي نشاط الفكرى:

نجد للنظام، فيما عدا الناحيتين الكلامية والفلسفية، اللتين سنتناولهما بالتفصيل فيما بعد، كلاماً في مسائل فقهية وفي الأخبار، وآراء في الأصول؛ ونجد له نقداً شديداً للحديث، وجراحة في الطعن على رواته، حتى ولو كانوا من الصحابة الأولين؛ وله ملاحظات في

== والمنعصم والوائق جميعاً أمهاتهم أعاجم، (المأمون أمه أم ولد تسمى سراجل، والمنعصم أمه أم ولد يُقال لها ماردة، والوائق أمه رومية تسمى قراطيس)، وأن كبار المعتزلة جميعاً موال؛ وكان الموالي أسرع الناس إلى الأخذ بالثقافات الأجنبية؛ وقد دفعهم إلى ذلك ما كانوا قد احتفظوا به منها، بل هم كانوا يغفرون على العرب؛ يقول الجاحظ: « وقد نجحت من الموالي ناجة، ونبتت منهم نابتة تزعم أن المولى بولائه صار عربياً، لقوله صلى الله عليه وسلم: «مولى القوم منهم» ولقوله، الولاء الشحمة كالخمة اللب، لا يباع ولا يوهب؛ وبعد أن يذكر أن الموالي كانوا يغفرون على العرب، ويقولون: نحن أشرف من العرب بقديتنا ومثلهم بمحدثنا، وذو الخلتين أشرف من ذي الحالة الواحدة، يقول: « وأى شيء أغبط من أن يكون عبدك يزعم أنه أشرف منك، وهو مُقْبِرٌ بأنه صار شريفاً بعثك إياه! » (رسالة بني أمية طبع مصر ١٣٥٢ هـ ص ٢٩٩ - ٣٠٠). ونجد بعض وجوه الشبه بين مذاهب المعتزلة ومذاهب كانت موجودة قبلهم عند الفرس وغيرهم. أفلا يكون ظهور الاعتزال والمعتزلة، من بعض النواحي ورغم دفاعهم الجيد عن الإسلام، أشبه برد فعل من جانب الموالي عارضوا به سلطان الإسلام وثقافته؟ قارن في هذا ما يقوله شير ماريتن Schreiner, Studien über Jeschua ben Jehuda ط. برلين، ١٩٠٠ ص ٥ - ٢٥.

(١) بين الأستاذ نيرج في مقدمته لكتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط جهود المعتزلة في الدفاع عن الإسلام. كما يذكر الخاصات الدينية، والمذهبية التي كانت في ديار الإسلام أيام المعتزلة.

(١) راجع مادق أهواز وبلخ في دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) ذكر المعتزلة لابن الرضى ص ١٩ و ٢١.

(٣) كتاب البخلاء، طبع مصر ١٣٢٣ هـ، ص ٢٠ و ٢٤.

(٤) كتاب الخطوط، طبعة بولاق ج ٢ ص ٣٤٦.

(٥) أوجب المعتزلة على الإنسان معرفة المنعم وشكره، وكذلك معرفة الحسن والقيح واتباع الحسن واجتناب القبيح، وذلك بالعقل قبل ورود السمع. ومنهم، مثل أبي الهذيل، من قال بذلك حتى من غير خاطر من قبل الله يُنسب إليه إلى النظر والاستدلال؛ وقالوا بالإجمال إن الناس محجوجون بعقولهم سواء منهم من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه؛ راجع مقالات الإسلاميين ص ٢٢٦. ولذلك يُتهم بعض المعتزلة بأنهم يميلون إلى دين البراهمة المنكرين للنبوات (انظر ص ٢٨ مما يلي). وقد نظمت الثورة لإقامة الحكم العباسي في شرق الإمبراطورية الإسلامية في فارس، وهي منبت الجهمية الذين لا يخافون أمرهم من علاقة بالمعتزلة، (انظر كتاب S. Pines, Beiträge zur islamischen Atomentelehre, Berlin, 1936, S. 124-138. وهو قد ظهر مترجماً إلى العربية ص ١٢٢ وما يليها). وكان جد البراهمة ساندان ليت نار في بلخ، وقد مهدوا لسلطان الفرس وثقافتهم، وكان لهم عطف على المعتزلة (انظر مثلاً في الإسلام للأستاذ أحمد أمين ج ٣ ص ٨٤). ثم جاء بعض الخلفاء فذهبوا بمذهب المعتزلة؛ ومنهم من ذهب إلى المأمون.

تفسير القرآن ؛ وهو ، بعد هذا ، أديبٌ حسنُ الخاطر ، جيدُ المعاني ، وشاعرٌ يُروى له شعرٌ « تأخذ ملاحظته بالقلب والسمع » .

ولا يتسع المقام هنا لاستقصاء جهود النظام في كل ناحية من هذه النواحي ؛ ولا نريد في هذا البحث أكثر من الكلام عنها باختصار ، وبيان أثر النزعة الفلسفية في جعلها .

مسائل الفقه :

حكى ابن الروندي عن النظام أنه كان يزعم أن من نام مضطجعا لا تجب عليه الطهارة ، وأن من ترك الصلاة عامداً لا تجب عليه إعادة^(١) ؛ ويقول الخياط إن هذا كذب على إبراهيم ؛ فأما القول الأول فهو حكاية الجاحظ ، وليس بالحفوظ عنه ؛ وأما الثاني فكذب غلط في حكايته عنه أبو عبد الرحمن الشافعي .

ويقول ابن قتيبة^(٢) إن النظام كان يقول : إذا نام الإنسان على طهارة كيفما كان نومه لم ينتقض وضوؤه ؛ « قال : وإنما أجمع الناس على الوضوء من نوم الضجعة ، لأنهم كانوا يرون أوائهم إذا قاموا من نوم الضجعة تطهروا ، لأن عادات الناس الغائط والبول مع الصبح ، ولأن الرجل يستيقظ وبعينه رمصٌ وبفيه خلوفٌ ، وهو متهيجُ الوجه ، فيتطهر للحديث والنشرة لا للنوم ، وكذا أوجب كثير من الناس الغسل يوم الجمعة ، لأن الناس كانوا يعملون بالعداة في حيطانهم ، أي بساتنهم ، فإذا أرادوا الرّواح اغتسلوا .

وحكى المقرئ^(٣) عنه أنه كان يقول : من نام مضطجعا لم ينتقض وضوؤه ، ما لم يخرج منه الحدث ، وقال : لا يلزم قضاء الصلاة إذا فاتت ، وأنه قال : لا تجوز صلاة التراويح ، ونهى عن متعة الحج ؛ وزاد البغدادي أن النظام زعم أن عمر هو الذي أبدع التراويح .

وذكر ابن قتيبة والبغدادي والمقرئ أن النظام كان يزعم أن طلاق الكفاية ، كقول الإنسان : الخديّة والبريّة والتبّة ، وحيلك على غارك ، لا يقع ، سواء نوى الطلاق أم لم يتنوّه .

واختلف المعتزلة في المقدار الذي يجب به تفسيق الخائن ، ففسقه جعفر بن مبشر ، إن كان متعمداً ، سواء أكان المسروق درهماً أم أقل أم أكثر ؛ وأما أبو الهذيل والجبائي فالنصاب الأدنى لتفسيقه عندهما خمسة دراهم ؛ وقال النظام : لا يفسق إلا في مائتي درهم^(٤) . وحكى ابن شاکر^(٥) عنه أنه قال : من سرق مائة درهم وتسعة وتسعين درهماً ، أو ظلمها ، لم يفسق ، حتى يبلغ النصاب في الزكاة ، وهو مائتان ؛ وابن شاکر متفق في الحكاية مع الشهرستاني .

ويذكر البغدادي^(٦) قول النظام في أمر السارق فلا يعرف على أي شيء بناه ويتساءل : هل على ما تُقطع فيه اليد ؟ ويحجب بأنه لم يجعل أحد نصاب القطع مائتي درهم ؛ فالشافعي وأصحابه قالوا بقطع في ربع دينار أو قيمته ، وقال مالك ربع دينار أو ثلاثة دراهم ، وأوجب أبو حنيفة القطع في عشرة دراهم فصاعداً ، واعتبر قوم القطع بأربعين درهماً ؛ ثم يقول : « وإن كان إنما بنى تحديد المائتين في الفسق على أن المائتين نصاب الزكاة لزمه تفسيق من سرق أربعين شاة بوجوب الزكاة فيها ، وإن كانت قيمتها دون مائتي درهم ؛ وإذا لم يكن للقياس في تحديده مجال ، ولم يدل عليه نص من القرآن والسنة الصحيحة ، لم يكن مأخوذاً إلا من وسوسة شيطانه الذي دعاه إلى ضلالته » .

يزيل الخياط هذا الغموض الذي يشكو منه البغدادي ، ويقول إن النظام كان يفسق خائن مائتي درهم لقول الله عز وجل : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً » ، والمال عنده لا يكون أقل من مائتي درهم ، والوعيد عنده لا يُعلم بالقياس ، وإنما يُعلم بالسمع ، وكذلك الأسماء أيضاً تُعلم بالسمع ؛ فلما نطق القرآن بالوعيد لخائن مائتي درهم حكم به عليه ، ووقف دون ذلك^(٧) .

وتقدم القول بأن النظام حرم نكاح الموالى العربيات . ونلاحظ في جملة هذه الآراء الفقهية رغبة النظام في الحكم بعد التيقن ، بحيث لا يكون للحكم مجال للشك .

(١) كتاب الانتصار للخياط ص ٥١ و ١٣٢ .

(٢) تأويل مختلف الحديث ، طبعه مصر ١٣٢٦ هـ ، ص ٢٣ ، انظر أيضاً الفرق بين الفرق ص ١٣٢ .

(٣) مخطوط ج ٢ ص ٣٤٦ .

(٤) مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٢٧٣ .

(٥) عيون التواريخ ص ٦٨ و (٦) الفرق بين الفرق ص ١٢٩ إلى ١٣٠ .

(٧) الانتصار ص ٩٣ .

ولعل في هذا الذي يحكيه الأشعري ما يهدم التهم الكثيرة التي وجهت للنظام في أمر الأخبار وفي أمر الحديث والإجماع ، وما يدل على نزعه إلى التثبت .

الأصول :

لا يتسع المقام هنا للكلام في أصول الفقه ^(١) ، ويمكن أن نقول بإيجاز إن الأحكام كانت تؤخذ عن النبي في حياته بما يؤتى إليه من القرآن ، ويثبت بقوله وفعله ؛ ولم تكن هناك حاجة كبيرة إلى نظر أو قياس من جانب الصحابة ، وإن كان يؤثر القياس والاجتهاد عن النبي نفسه وعن الصحابة فعلاً ^(٢) ؛ وبعد وفاة النبي حفظ القرآن بالتواتر ، وأجمع الصحابة على العمل بالسنة الصحيحة ؛ فالقرآن والسنة هما المصدران الأولان للأحكام ؛ وجاء بعدها الإجماع ؛ لأن الصحابة أجمعوا على التكفير على مخالفتهم ، ولا يكون ذلك إلا عن مستند ؛ لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت ، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة ، فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات . ولكن كثيراً من الوقائع لم تندرج في النصوص الثابتة ، فقامها الصحابة على ما دخل في النصوص بشروط تصحح القياس ، وأجمع الصحابة على ذلك وسلم بعضهم لبعض ، فصار القياس دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه ، واتفق جمهور العلماء على هذه الأصول ، وخالف البعض فعارضوا الإجماع والقياس ، ولكن ذلك لم يكن إلا شذوذاً .

لم يعترض النظام على حججة القرآن ، ولا على حججة السنة ، كما يدل على ذلك نص للأشعري ^(٣) يؤخذ منه أن النظام لم يعارض الإجماع أيضاً ؛ أما المعارضة التي رويت عنه فهي خاصة بالإجماع والقياس . ويحسن لكي نفهم نوع هذه المعارضة وقيمتها أن نعهد لذلك بشيء يسير عن الإجماع والقياس وما قام حولها من خلاف ^(٤) .

حكى البغدادي عن النظام أنه كان يزعم أن الخبر المتواتر ليس طريقاً إلى العلم وليس حجة ؛ وأنه كان يجوز وقوعه كذباً ^(٥) .

ذكر ابن حزم ^(٦) أن النظام كان يقول « إن خبر التواتر لا يضطر ، لأن كل واحد منهم يجوز عليه الغلط والكذب ، وكذلك يجوز على جميعهم ؛ ومن المحال أن يجتمع ممن يجوز عليه الغلط ومن يجوز عليه الكذب من لا يجوز عليه الكذب ؛ ونظر ذلك بأعمى وأعمى فلا يجوز أن يجتمع مبصرون » .

ويتهم ابن الروندي النظام بأنه لم يكن يفرق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلا فيما جاء بحجج الشهادة لموضع التعبد ، لأنه رأى لإحدى الشهادتين فضلاً ، ويرد الخطأ على هذا « بأن أهل التواتر جميعاً من المعتزلة ومن غيرهم لا يفتصلون بين أخبار الكفار وأخبار غيرهم إلا فيما جاء بحجج الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين ، فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو الحجة التي لا تكذب مثله ، وسواء كانت ناقله مؤمنين أم كافرين » ^(٧) .

على أن المعتزلة قد اختلفوا في الخبر الذي ظاهره العموم ، ولم يكن في العقل ما يخصه ، فقال النظام : على السامع أن يقف في عمومته حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار ؛ فإذا لم يجد للخبر تخصيصاً في القرآن ولا في الإجماع ولا في الأخبار ولا في السنن قضى على عمومته ^(٨) .

(١) القسري بين القسري من ١٢٨ ، وأصول الدين من ١١ - ١٢ ، ولكننا نجد في كتاب البير الزخار الجامع لمذهب علماء الأمصار (مخطوط ٢٣٠ Olaser مكتبة برلين من ٣٥ ط) في صدد الكلام في المعارف أن النظام يذهب إلى أن ما يحرف بالحس أو الخبر فهو ضروري ، وما عداه ظري ؛ فإذن (Hörten : Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam ، بن ؛ ١٩١٠ من ٥١ .

(٢) كتاب القيسل جزء ٥ من ٧٥ .

(٣) كتاب الانتصار من ٥٢ ، وقد بنى الجاحظ على هذا فقال : « إنا لم نرعه أن الأخبار حجة ، فيحتجوا علينا بها ؛ وإنما علمنا أن مجيئها حجة » ، والحجج ليس هو أمراً يتكلمه الناس ويختارونه على غيره ؛ ولو كان كذلك لكانوا متى أرادوه فلوهم وتبوا له ، ولعلوه في الباطل كما يجي لهم في الحق » (كتاب حجج النبوة ، طبعة القاهرة ١٣٥٢ - ١٩٣٣ م من ١٣٦) .

(٤) مقالات الإسلاميين من ٢٧٦ - ٢٧٧ .

(١) ارجع مثلاً إلى الفصل الخامس في أصول الفقه في مقدمة ابن خلدون .
(٢) راجع التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لصاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، ط ١ ، القاهرة ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م من ١٣٠ وما بعدها من ١٣٦ وما بعدها .
(٣) مقالات الإسلاميين من ٢٧٦ - ٢٧٧ .
(٤) ارجع إلى الفصول الخاصة بالإجماع والقياس في المستصفي للغزالي ، والإحكام في أصول الأحكام للأمدى ، وإرشاد الفحول للشوكاني ، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، وهذا الكتاب الأخير مخطوط رقم ١١ أصول بدار الكتب المصرية .

إن الإجماع هو اتفاق مجتهدى الأمة الإسلامية بعد وفاة النبي على حكم شرعى .

أما النظام فهو يتصور الإجماع على نحو خاص ؛ يقول الغزالي بعد ذكره لتعريف الإجماع : « وذهب النظام إلى أن الإجماع عبارة عن كل قول قامت حجته ، وإن كان قول واحد ؛ وهو على خلاف اللغة والعرف ؛ لكنه سواء على مذهبه ، إذ لم يرَ الإجماع حجة ، وتواتر إليه بالتسامع تحريم مخالفة الإجماع ، فقال : هو كل قول قامت حجته ^(١) » . وقد كان الإجماع موضع بحث وخلاف ، فالأكثرون أثبتوا تصوره وقوعه عادة ، وأنكر ذلك منكرون . وفصل الجوينى ، فقال إن كليات الدين لا يتمتع الإجماع عليها ؛ أما المسائل المظنونة فلا يتصور الإجماع عليها عادة ؛ وقال البعض إن الإجماع متعذر إلا إجماع الصحابة لأنهم كانوا قلة يسهل اجتماعهم وتعرف رأيهم ، « وقال جماعة منهم النظام وبعض الشيعة بإحالة إمكان الإجماع ، قالوا إن اتفاقهم على الحكم الواحد الذى لا يكون معلوما بالضرورة ، محال ، كما أن اتفاقهم فى الساعة الواحدة على الماكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال ^(٢) » .

وقد ذهب الجمهور إلى أن الإجماع حجة فى الأحكام الشرعية يجب العمل به على كل مسلم ، واستدلوا بأحاديث وردت فى أن الأمة الإسلامية لا تجتمع على ضلال ، وبآيات من القرآن ؛ واختلفوا فى الدليل على حجته ، فقال البعض إنه السمع ، ومنعوا ثبوته من جهة العقل ، لأن العدد الكثير ، وإن بعد اجتماعهم على الكذب لا يتبعده اجتماعهم على الخطأ ، كاجتماع الكفار على جحد النبوة ؛ وكذلك اختلفوا فى تقدير حجته ، فذهب البعض إلى أنها قطعية ، وذهب البعض إلى أنها ظنية . ومن أهل الإجماع من قال : لا بُدَّ له من مُستند ودليل ، بعد تباحث وقياس ؛ « لأن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال بإثبات الأحكام » . ومنهم من جوز كونه عن غير مُستند بتوفيق من الله لاختيار الصواب

من دون مستند . ويحكى الشوكانى عن النظام أنه ذهب إلى أن الإجماع ليس بحجة ، وإنما الحجة فى مُستنده ، إن ظهر لنا ؛ وإن لم يظهر لم يُقدَّر للإجماع دليلا تقوم به الحجة .

وخالف الجمهور مخالفون ، أشهرهم النظام ؛ ولا يُدكر من المخالفين بالاسم إلا هو ؛ ويُذكر معه بعض الشيعة والخوارج والإمامية بلاتعيين ، كما يُذكر من تابعه من الظاهرية ؛ وهؤلاء المخالفين حجاج ذكرها مؤرخو الأصول ، منها استحالة الاتفاق على حكم واحد غير معلوم بالضرورة مع الكثرة واختلاف الدواعى فى الاعتراف بالحق والعدا فيه ، وصعوبة الإجماع لتفرق المجتهدين فى الأقطار ، ومنها أن الاتفاق لا يكون إلا بعد نقل الحكم إلى المجتهدين وبعد حصول العلم باتفاقهم ، وهذا لا يكون إلا بعد معرفة كل واحد منهم ، وهو متعذر ؛ ومنها أنه لا طريق إلى العلم بحصول الإجماع ؛ لأن العلم بحصوله ليس علما وجدانياً ، ولا طريق فيه للعقل ولا للحس . ثم إن بعض المجتهدين قد يستعمل التفتية خلافاً أو خوفاً ، أو قد يخالف ، فلا يُنقل ذلك إلينا ؛ وكذلك يصعب نقل الإجماع لمن يحتاج به ، سواء أكان هذا النقل بالتواتر أو بطريق الآحاد ؛ فمن البعيد أن يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً ؛ ونقل الآحاد غير معمول به فى نقل الإجماع . ويقول ابن حزم إنه يتمتع أن يجتمع علماء الإسلام جميعاً فى موضع واحد ، حتى لا يشذ عنهم أحد ، بعد افتراق الصحابة رضى الله عنهم فى الأمصار ، كما أن الناس يختلفون فى فهمهم واختيارهم وآرائهم وطباعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه ؛ هذا إلى أن منهم رقيق القلب ومنهم القاسى الشديد والمتوسط ، ومحال أن يتفق هؤلاء على حكم واحد برأيهم أصلاً ؛ والإجماع إنما يقع فى البديهيّات والحسيّات ، وأحكام الشريعة ليست من هذين .

ولعل المصدر الأول لأمثال هذه الاعتراضات هو النظام ، أو من يكون قد تابعه من أهل الظاهر ؛ والدليل على ذلك ذكر مؤرخى الأصول لاسمه بمناسبة إنكار الإجماع ؛ ويؤخذ من كلام الغزالي عن الإجماع فى المستصفي أن ظهور النظام كان نقطة لها شأن عظيم فى تاريخ الإجماع ؛ ولعل من جاء بعد النظام كالظاهرية تابعوه فى القول باستحالة إمكان الإجماع عادة ، كما تابعوه فى نفي القياس ؛ هذا إلى أن النظام ألف كتاباً يسمى الشكك ، أثبت فيه أن الإجماع ليس بحجة .

(١) المستصفي من علم الأصول للغزالي طبعة بولاق ١٣٢٢ هـ . فارق بهذا أيضاً ما جاء فى كتاب الأحكام فى أصول الأحكام للأمدى طبعة مصر ١٣٢٢ هـ — ١٩١٤ م ج ١ ص ٢٨٠ حيث يقول الأمدى إن النظام أراد من قوله : إن الإجماع كل قول قامت حجة ، أن يوفق بين إنكاره حجة الإجماع وبين موافقه للعلاء فيما اشتهر بينهم من تحريم مخالفة الإجماع .

(٢) الإرشاد للشوكانى طبعة مصر ١٣٢٧ هـ ص ٦٨ .

أما ابن حزم فهو يتصور الإجماع على نحو خاص ، فيرى أن من تبع نص القرآن وما أسند من طريق الثقات إلى النبي عليه السلام فقد اتبع الإجماع يقيناً ، ولزم الجماعة ، وهم الصحابة ومن تبعهم ممن جاء بعدهم ؛ ومن خالف القرآن والسنة أو اتبع أحداً غير النبي أو عالج عن شيء مما تقدم فلم يتبع الإجماع ، ولا لزم الجماعة ؛ وعلى هذا الأساس يقول ابن حزم : « فنحن معشر المتبعين للحديث المعتمدين عليه أهل السنة والجماعة حقا بالبرهان الضروري ، وإنا أهل الإجماع كذلك » . وهذا هو الإجماع الذي يعتبره ابن حزم حجة مقطوعاً بها في الدين ؛ إما إجماع علماء المسلمين على حكم لا نص فيه ، بل برأى أو بقياس منهم على أصل منصوص ، فليس إجماعاً عنده ، بل هو في نظره باطل ؛ لأن الإجماع عنده هو الإجماع على نص من قرآن أو سنة ، ومعنى قول النبي إن أمته لا تجتمع على ضلال هو عند ابن حزم أنها لا تكون كلها على ضلال ، بل لا بد أن يكون فيهم قائل بالحق قائم به .

أما القياس فالأكثر على أنه حجة في الأمور الدينية والشرعية وعلى حجية القياس الصادر من النبي عليه السلام ؛ والأقلون خالفوا القياس واختلفوا فيه ؛ فمنهم من أثبتته في العقلية دون الشرعيات ، وهم جماعة من أهل الظاهر ؛ ومنهم من نفاه في العقلية وأثبتته في الشرعيات التي ليس فيها نص ولا إجماع ؛ ومنهم من نفاه في العقلية والشرعيات ، وهم أهل الظاهر والنظام ، وإليه ميل الإمام أحمد بن حنبل ^(١) .

وقال بنو القياس أصحاب الظاهر وابن حزم ، وذهبوا إلى أنه لا يجوز الحكم في شيء إلا بنص كلام الله ، أو بسنة النبي ، أو ما صح عنه من فعل أو إقرار ؛ وزعم داود أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة ؛ وهم يحاولون أن يدخلوا الحوادث الجديدة تحت نصوص تحتلها ؛ فمثلاً يقيس أصحاب القياس منع ضرب الولدين على النهي عن قول : « أف » لها ، أما ابن حزم فهو يحاول أن يجد في قوله تعالى : وبالوالدين إحساناً وفي قوله : واخفض لها جناح الذل من الرحمة ، وفي الأحاديث الواردة في ذلك ، ما يمنع جواز ضربهما ؛ وكل ما لم يدخل تحت نص فهو عندهم مباح على البراءة الأصلية . وقيس أصحاب القياس عدم أخذ ما دون القنطار وما فوقه على عدم أخذ القنطار ، أما ابن حزم فهو

يدخل ذلك تحت قوله تعالى : ولا يحمل لكم أن تأخذوا منه شيئاً ؛ فالمرجع دائماً إلى النص أو الإجماع المتيقن على نص أو الضرورة المشاهدة بالحواس أو بالعقل وهكذا . ويقول ابن حزم بطلان العلل في جميع الأحكام الدينية ، وهو يعتقد لذلك فصلاً خاصاً من كتابه الأحكام ^(٢) .

ولعل النظام أول من اعترض على القياس الشرعي ؛ فيقول ابن عبد البر ^(٣) إن الناس لم يزالوا على إجازة القياس حتى حدث إبراهيم بن سيار النظام وقوم من المعتزلة سلكوا طريقه في نفي القياس ، واتبعهم من أهل السنة داود بن علي بن خلف الأصفهاني ^(٤) . ويحكي ابن عبد البر عن عبيد الله بن عمر أنه قال في كتاب من كتبه في الأصول : ما علمت أن أحداً من البصريين ، ولا غيرهم ممن له نباهة ، سبق إبراهيم النظام إلى القول بنفي القياس ؛ وقد خالفه في ذلك أبو الهذيل ، وقمعه فيه ، وردّه عليه هو وأصحابه ، قال : وكان بشر بن المعتمر ، شيخ البغداديين ورئيسهم ، من أشد الناس نصرة للقياس واجتهاد الرأي في الأحكام هو وأصحابه ، وكان هو وأبو الهذيل كأنهما ينطقان في ذلك بلسان واحد ذكرنا شيئاً يسيراً عن الإجماع والقياس وعرفنا ما قاله مؤرخو علم الأصول عن رأي النظام فيهما ، فذكر ما يقوله مؤرخو علم الكلام .

حكى الشهرستاني عن النظام أنه أنكر حجية الإجماع والقياس ، وقال إن الحجة في قول الإمام المعصوم ^(٥) ؛ والإيجي ^(٦) متفق مع الشهرستاني في الشطر الأول . ويقول البغدادى ^(٧) إن النظام أبطل القياس الشرعي ، وأبطل حجة الإجماع ، وزعم « أن الأمة من عهد نبيها ، عليه السلام ، إلى أن تقوم القيامة لو أجمعت على حكم شرعي جاز أن يكون إجماعها خطأ وضلالاً » .

(١) الأحكام في أصول الأحكام مخطوط رقم ١١ . أصول ، بدار الكتب المصرية ؛ انظر الباب الثاني والعشرين في الإجماع والثامن والثلاثين في القياس والتاسع والثلاثين في إبطال العلل في جميع أحكام الدين .

(٢) جامع بيان العلم وفضله وما ينبت في روايته وحمله لأبي عمرو يوسف بن عبد البر النخعي القرطبي الأندلسي المتوفى عام ٤٦٣ هـ طبعة مصر ١٣٤٦ هـ ص ٦٢ — قارن الإرشاد ص ١٨٦ .

(٣) قارن الإرشاد ص ١٨٦ . (٤) اللؤلؤ ص ٣٩ .

(٥) الموافقة طبعة استنبول ١٢٨٩ هـ ص ٦٢٢ .

(٦) الفرق بين الفرق ص ١١٤ ، ١٢٨ ؛ وأصول الدين ص ١١ — ١٢ ، ص ١٩ — ٢٠ .

ويخبرنا ابن قتيبة^(١) أنه حُكي عن النظام أنه قال : قد يجوز أن يجمع المسلمون جميعاً على الخطأ ، قال : ومن ذلك إجماعهم على أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بُعث إلى الناس كافة ، دون جميع الأنبياء ، وليس كذلك ، وكل نبي في الأرض بعثه الله تعالى فإلى جميع الخلق بعثه ؛ لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض ، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدق به ويتبعه ؛ بخلاف الرواية عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : بُعثت إلى الناس كافة ، وبُعثت إلى الأحرار والأسود ، وكان النبي يُبعث إلى قومه ؛ وأوّل الحديث ؛ وفي مخالفة الرواية وخشنة ، فكيف بمخالفة الرواية والإجماع لما استحسن ! ؟ .

ويذكر الخوانساري^(٢) أن النظام « منع من إمكان وقوع إجماع الطائفة على أمر عادة فضلاً عن حجّيته » .

ويحدثنا الخطيب عما اتهم ابن الراوندي به النظام من أنه كان يزعم أن الأمة بأسرها يجوز عليها الاجتماع على الخطأ والضلال « من جهة الرأي والقياس لا من جهة التنقل عن الحواس » ، ثم يقول الخطيب : « هذا غير معروف عن إبراهيم ، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ ، وقد أغفل في الحكاية عنه ، وهذه كنيته تخبر بخلاف هذا الخبر » . على أن الخطيب ذكر ما اتهم به النظام من تجويز الخطأ على الأمة في موضع آخر ، ثم قال : إن كل فرد على حدة من الأمة جائز عليه الخطأ ، « والأمة بأسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيّها ؛ لأنها حجة فيما تنقل عنه » . وفي موضع آخر ينفى الخطيب ما نسب إلى المعتزلة من تجويز اجتماع الأمة على الضلال^(٣) .

ويذكر ابن شاكر^(٤) ، معتمداً على الشهرستاني في الأرجح ، إنكار النظام لحجّية الإجماع والقياس ، ثم ينسب له أنه « زعم أن إجماع الصحابة على حد شارب الخمر خطأ ؛ لأن الحدود إنما تثبت بالنص والتوقيف » .

ثم يذكر ابن أبي الحديد^(٥) أن للنظام كتاباً يسمى الثبكت انتصر فيه لكون الإجماع

ليس بحجة ، وذكر فيه عيوب الصحابة ، ووجه لكل منهم طعنًا .

ويقول غفر الدين الرازي^(٦) في كلامه عن النظامية : « والإجماع وخير الواحد والقياس ليست بحجة عند هؤلاء » .

فوجدنا أمام نصوص كثيرة متفقة على أن النظام ينكر حجّية الإجماع والقياس في الأحكام الشرعية ؛ ويؤخذ من بعضها أنه كان يجوز اجتماع الأمة على الخطأ من جهة الرأي والقياس . على أنه إذا كانت أكثر هذه النصوص قد وردت في كتب خصوم المعتزلة أو في كتب قوم نقلوا عنهم من غير تمحيض ، فهي لا تسكني في تبرئة النظام من معارضة ما أو مناقشة في أمر حجّية الإجماع والقياس ؛ ولو أئمنّا النظر في هذه النصوص فقد نستطيع أن نكون فسكرة عن آراء النظام الحقيقية .

أما الإجماع فالظاهر أن النظام لم ينكر حجّية إجماع الأمة فيما نقلت عن النبي من أحكام أو في إجماعها على بعض الأمور كالإمامة ؛ ويؤخذ هذا مما حكاه الأشعري في أمر الأخبار ومما حكاه الخطيب (ص ٩٢) ، ومما ذكره النوبختي للنظام في الإمامة (انظر رأي النظام في الإمامة في آخر الكتاب) ؛ أما الإجماع الذي ربما يكون النظام قد ناقش في حجّيته فهو الذي غرضه وضع حد شرعي من غير استناد إلى نص ؛ ويؤخذ هذا من كلام ابن شاكر وبعض مؤرخي علم الأصول ؛ وقد لا يبق شك في أن النظام جادل في أمر الإجماع على صورة من صورته بعد الذي تقدم ذكره لابن أبي الحديد ، وهو شيعي معتزلي ، وإن لم يكن من المتقدمين .

وربما كان النظام قد أراد أن ينظر في أمر الإجماع نظرة الرجل العملي ، فرأى ، كما تدل عليه بعض النصوص المتقدمة ، أن من المستحيل في العادة ، أو هو من العسير جداً ، على الأقل ، أن يقع اتفاق الناس جميعاً على رأي واحد ، فيما عدا البديهيّات والحسيّات ، خصوصاً وأن الخلاف قد نشأ بين المسلمين من أول الأمر في الأصول فضلاً عن الفروع ؛ فلذلك عارض الإجماع ؛ ومن جهة أخرى فإن النظام يقول إن الحدود إنما تثبت بالنص وإن الوعيد والأسماء إنما تُعرف بالنسب (خياط ص ٩٣) ، ولذلك خطأ الصحابة في إجماعهم على حد شارب الخمر .

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٢١ — ٢٢ . (٢) روفاة الجنات ص ٤٢ .

(٣) الانتصار ص ٥١ و ٥٢ و ٥٣ و ٩٤ و ١٥٩ .

(٤) عيون التواريخ ص ١٣ .

(٥) الشرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٨ .

(٦) اعتقادات فرق المسلمين والشركين طبع مصر ١٣٥٦ هـ — ١٩٣٨ م ص ٤٦ .

فالنظام ، كما يُؤخذ من كلام ابن قتيبة وابن شاذان ، لا يريد أن تُبنى الأحكام أو الحدود على الظن أو الرأي أو الإجماع من غير مُستند ، حتى إنه طعن فيمن أفتى بالرأي من الصحابة ؛ وإذن فربما كان الذي دعا النظام إلى معارضة الإجماع هو نعتُهُ ونزعتُهُ الواقعية ورغبته في أن تُبنى الأحكام على يقين لا يتطرق إليه شك من جهة ، ثم صعوبة تطبيق الإجماع عملياً من جهة أخرى . على أنه يمكن أن نسأل : هل الحكم الذي يُجسِّع عليه مجتهدو الأمة في مرتبة حكم ثابت بالنص المنزل أو بالسنة الصحيحة ؟ وهل الإجماع على الخطأ في جماعة أمر مستحيل عقلاً ؟ وهل الإجماع حجة أمام العقل ؟ كان النظام رجلاً متطرفاً في تفكيره ، ولعله سأل نفسه مثل هذه الأسئلة ؛ وإذا صح ما نسب إليه من جدال في أمر الإجماع فلعل فيما تقدم بياناً لمعنى ذلك .

أما القياس فأمره أكثر غموضاً من أمر الإجماع ؛ فالجاحظ يحكى عن النظام أنه كان جيّد القياس ، بل هو يعييه بأنه كان يتسرع في القياس ، وقيس على الخاطر والمعارض والسابق الذي لا يوثق بمثله ؛ ونجد فوق هذا أن النظام في مباحثه الطبيعية يستعمل القياس في إبطال مذاهب خصومه ، وذلك بأن يقيس عليها حتى يبطلها ببطلان ما يلزم عنها ؛ وهو يرى خصومه بأنهم لا يعرفون القياس ولا يُعطونه حقّه ؛ ويجد القارئ هذا مفصلاً فيما حكاه الجاحظ من أقوال النظام في الكون^(١) .

وقد ذكرنا منذ قليل ما حكى عن النظام من تفسيقه خائن مائتي درهم فافوقها ، وأنه أرجع ذلك إلى نصاب الزكاة ، فهو يقيس نصاب المال الذي يجوز التفسير فيه على نصاب الزكاة قياساً لا ينكر ، أو هو يقيس ما يوجب التفسير على ما يستحق به آكل مال اليتيم الوعيد بالسبع ، وفيما سيأتي بعد مثال آخر على قياس النظام .

ولكن يحدثنا الشوكاني^(٢) أن النظام من أنكر القياس في الشرعيات والعقليات ، وأنه منع من التعبد به في شرعنا ، لأن مبنى الشرع الإسلامى هو الجمع بين الاختلافات والفرق بين المثلثات ، وذلك يمنع من القياس ؛ ونجد تفصيل ذلك عند رجل سابق على الشوكاني

بكثير ، وهو الآمدى حيث يقول : « قال النظام إن العقل يقتضى التسوية بين المثلثات في أحكامها والاختلاف بين المختلفات في أحكامها ؛ والشارع قد رأينا فرقى بين المثلثات وجمع بين المختلفات ، وهو على خلاف قضية العقل ؛ وذلك يدل على أن القياس الشرعى غير وارد على مذاق العقل ، فلا يكون العقل مجوّزاً له ؛ أما تفرقه بين المثلثات فإنه فرض الغسل من المني ، وأبطل الصوم بإزاله عمداً دون البول والمذي ؛ وأوجب غسل الثوب من بول الصبيّة والرشّ عليه من بول الغلام ؛ ونقص من عدد الرابعة في حق المسافر الشطر دون الثانية ؛ وأوجب الصوم على الحائض دون الصلاة ، مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها ؛ وحرّم النظر إلى المجوز القبيحة المنظر وأباحه في حق الأمة الحسناء ؛ وقطّع سارق القليل دون غاصب الكثير ؛ وأوجب الجلد بالقذف بالزنا دون القذف بالكفر ؛ وقبّل في القتل شاهدين دون الزنا ؛ وجلد فاذف الحرّ الفاسق دون العبد الضعيف ؛ وفرّق في العدة بين الموت والطلاق ، مع استواء حالة الرّحم فيهما ؛ وجعل استبراء الرحم بحيضة واحدة في حق الأمة ، والحرة المطلقة بثلاث حيضات ؛ وأوجب تطهير غير الموضع الذي خرجت منه الرّيح ، مع أن القياس كان مقتضياً للتسوية في جميع هذه الصور ؛ بل ربما كان بعض الصور التي لم يثبت فيها الحكم أولى به مما ثبت فيها ؛ وأما تسويته بين المختلفات فإنه سوى بين قتل الصيد عمداً وخطأً في إيجاب الضمان ؛ وسوى في إيجاب القتل بين الرّدة والزنا ؛ وسوى في إيجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء في رمضان ، مع الاختلاف ؛ وذلك مما يبطل الاعتبار بالأمثال ، ويوجب امتناع العمل بالقياس »^(١) .

وإذا صح هذا عن النظام فهو كلام غير محكم ؛ فالمثلثات التي يذكرها ليست متماثلة ، ولا يتخلو كل منها من أسباب ومبررات قد تقتضى حكماً خاصاً .

ويظهر أن النظام لم يكن له اعتراض على القياس المنطقي ، أعني قياس الشيء على مثله لعلّة ظاهرة ، رغم ما حكاه بعض مؤرخي الأصول ؛ ولعل ما ينسب إليه من إنكار لحجية القياس إنما جاء من أنه طعن في من أفتى بالرأي من الصحابة معتمداً على الاجتهاد ؛ فوجدتنا ابن قتيبة^(٢) أن النظام ذكر قول عمر رضى الله عنه : لو كان هذا الدين بالقياس لكان

(١) كتاب الحيوان ج ٥ ص ٣ - ٥ . وانظر الكلام على الكون فيما يلي .

(٢) إرشاد ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(١) الإحكام ج ٤ ص ٩ .

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٢٤ .

باطن الخلف أولى بالمسح من ظاهره ، فقال : كان من الواجب على عمر العمل بمثل ما قال في الأحكام كلها ، وليس ذلك بأعجب من قوله : أجرؤكم على الجذأجرؤكم على النار ، ثم قضى في الجد بمائة قضية مختلفة ؛ وذكر قول أبي بكر رضي الله عنه : أي سماء تظلني وأرض تغلني ، إذا أنا قلت في آية من كتاب الله بغير ما أراد الله ؛ ثم سئل عن الكلالة ، فقال : أقول فيها برأيي ، قال : وهذا خلاف القول الأول ؛ ومن استعظم القول بالرأي ذلك الاستعظام لم يقدم على القول بالرأي هذا الإقدام .

وكذلك طعن النظام في علي رضي الله عنه وفي غيره لقولهم بالرأي ؛ وإذن فالنظام إنما ينكر القياس الذي غايته وضع حكم بالرأي من غير مستند .

ولكن ما الذي دعا النظام إلى معارضة الرأي ؟ رأينا ما ذكره الآمدي في هذه المسألة ؛ ولا يخلو كلام ابن قتيبة من إرشاد إلى ما يمكن أن يبين هذه المسألة ؛ فهو يخبرنا أن النظام ذكر قول ابن مسعود في حديث يزوع بنت واشق : أقول فيها برأيي ، فإن كان خطأ فني ، وإن كان صواباً فمن الله تعالى ، قال : وهذا هو الحكم بالظن والقضاء بالشبهة ، فإذا كانت الشهادة بالظن حراماً ، فالقضاء بالظن أعظم ، وهذا مثال جديد لقياس النظام ؛ فالنظام لا يريد أن يكون القضاء مبنياً على رأي أو ظن معرض للخطأ ، بل هو يريد للأحكام بقاء لا يتسرب إليه الشك ؛ وهو كذلك يريد أن تكون الحدود والأسماء مأخوذة من السمع لا من الرأي والقياس .

وليس المقام مقام رد على النظام ، فقد كفى ابن قتيبة مؤونة ذلك ، فليرجع إلى كتابه من يريد الاستقصاء^(١) . وإنما ذكرت هذه الأمثلة شاهداً على ما كان للنظام في أمر القياس والإجماع من نزعات النقد وعدم التحرش في ذلك من الطعن على رجل قد يكون موضع إجلال . وهنا يعرض سؤال يحسن أن نحاول الإجابة عنه .

كيف يمكن التوفيق بين إنكار النظام للرأي والقياس وبين ما نلاحظه عنده من حرية في الفكر واستعمال للعقل ؟ هذه نقطة من النقاط الدقيقة في مذهب النظام ؛ فالبعض يحكي أن النظام ، إذ أنكر حجة الإجماع والقياس ، كان يرى أن الحجة في قول الإمام المعصوم ،

ومعنى هذا أن النظام يذهب في ذلك مذهب الشيعة ؛ ولكن هذا الإمام كيف يحكم ؟ هل يصدر حكمه بحسب ما يميله عقله ؟ إذن يقع النظام فيما اعترض به على الصحابة لإفتائهم بالرأي ؛ أم هل يكون عقل الإمام عقلاً ممتازاً يحق له الحكم ، لأن الإمامة يجب أن تعطى للأفضل ولا يجوز صرفها للمفضول^(٢) ؟ فكان النظام يرى أن الأحكام الشرعية تؤخذ من الكتاب والسنة وبعدها من إمام يكون أفضل أهل زمانه ، ويكون مؤيداً بالمعصية ، حتى يستغنى الناس به عن الإجماع والرأي .

والذي أميل إليه أن كثيراً مما نقل عن النظام في أمر الإجماع والقياس غير صحيح ؛ ويظهر أن النظام كان له كلام فيمن أفتى بالرأي من الصحابة من غير مستند ، فرماه خصومه لذلك بأنه ينكر القياس جلة ؛ وإذن فمعارضة النظام للإفتاء بالرأي هي من نزعات النظام النقدية ، وهي مما يتفق مع الحرية الفكرية المعروفة عنه .

على أن النظام لم يكن في مسألة التحسين والتفويض متشدداً تشدد المعتزلة ، بل إن نزعة العقلية معتدلة فيما يتعلق بهذه المسألة ، كما في مسألة الأسماء والأحكام . ويجوز أن يكون النظام قد جادل في أمر الإجماع والقياس على سبيل البحث النظري بقصد الفهم ومعرفة قيمة كل منهما ، فتلف خصومه ذلك وأزموه إنكار حجة الإجماع والقياس ؛ وقد رعى المعتزلة بأراء كانوا يناظرون عليها على التهور والنظر^(٣) .

على أن خصوم النظام لم يفهموا أن يتلصوا لإنكاره حجة الإجماع والقياس تعليلاً آخر ؛ فيقول البغدادي^(٤) إن النظام أعجب بقول البراهمة في أبطال النبوات ، ولكنه يخاف السيف ، فلم يجسر على إظهار ذلك ، فأنكر إجماع القرآن في نظمه وأنكر معجزات النبي من نحو انشقاق القمر ليتوصل بإنكار المعجزات إلى إنكار النبوة ؛ وكذلك لم يجسر على إظهار رفع الشريعة ، فأبطل الطرق الدالة عليها بأن أنكر الإجماع والقياس وحجة الأنبياء ، وطعن في إجماع الصحابة على الاجتهاد ، وطعن في فتاوى أعلامهم بالرأي .

والظاهر أن البغدادي يتهم النظام وحده دون سائر المعتزلة بشدة الميل إلى البراهمة . إنكار النبوة ؛ فهو يذكر^(٥) اتفاق البراهمة والمعتزلة على أن العقول طريق إلى معرفة

(٢) كتاب الانتصار ص ١٦ .

(٤) أصول الدين ص ٢٦ .

(١) أصول الدين للبغدادي ص ٢٩٣ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١١٤ .

الواجب والمحذور وعلى أن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين ، أحدهما من قبل الله ينبيهه إلى ما يوجب العقول من معرفة الله ووجوب شكره ويدعوه إلى الاستدلال عليه بآياته ، والثاني من قبل الشيطان يصرفه عن ذلك ؛ ويقول بعد هذا إن المعتزلة « وافقوا البراهمة في دعاء الخواطر إلى النظر والاستدلال ، وفارقهم في إجازة بحث الرسل لغرض ادعوه ، وهو إباحة ما حظره العقل كذبح البهائم وتسخيرها وإيلامها لغرض ادعوه فيه ؛ قال أبو هاشم ابن الجبائي : لولا ورود الشرع بذيح البهائم وإيلامها لم يكن معلوماً بالعقل جواز حسنه » .

ويظهر أن البغدادي وجد من يتابعه أو يروى عنه اتهام النظام بالميل إلى البراهمة فيقول ابن شاكر^(١) : « وقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النظام كان في الباطن على مذهب البراهمة الذين ينكرون النبوة ، وأنه لم يظهر ذلك خوفاً من السيف » .

وقد يكون لهذه التهمة ما يبررها بالنسبة إلى المعتزلة عامة وبالنسبة إلى النظام خاصة ؛ فهم جميعاً قد أفرطوا في القول بتحسين العقل وتبييحه وفي إيجاب معرفة الله بالاستدلال ومن غير خاطر من قبله ينبيه إلى ذلك ، كما أوجبوا شكر النعمة واتباع الحسن والتكسب عن القبيح قبل ورود الشرائع ؛ وإن قصر الإنسان في ذلك استوجب عندهم العقوبة ، « وأجمعوا جميعاً على أن الناس محجوجون بعقولهم من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه » ، وكيف يمكن التوفيق بين هذا وبين القول بالنبوة ، وما هي الحاجة إليها بعد هذا القول ؟

(١) عيون التواريخ ص ٦٨ و ؛ ونسب كثير من المؤلفين الإسلاميين إلى البراهمة أنهم أنكروا النبوات ؛ ومن أقدم هؤلاء الإسلاميين رجل من الزيدية يسمى القاسم بن إبراهيم الحنفي ، التوفي عام ٢٤٦ ؛ فهو يقول في كتاب له عنوانه : « الرد على الرافضة » ، مخطوط بمكتبة برلين رقم Glaser 101 ص ١١٢ . « وما قالت به الرافضة في الأوصياء من هذه المقالة فهو (قول) فرقة كافرة من أهل الهند يقال لها البرهمية تزعم أنها بأمامة آدم من كل رسول وهدى مكثفة » ، وأن من ادعى بعده نبوة أو رسالة فقد ادعى دعوى كاذبة ضالة » . ويكرر القاسم هذا الكلام في رسالة أخرى له . راجع كتاب الدكتور بليس عن مذهب الجوهر الفرد ، ط - القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ١١٩ — ١٢٠ . ويذكر الباقلاني (التوفى سنة ٤١٣ هـ) في كتاب التهديد في الرد على الملعنة المعلقة والرافضة والخواارج والمعتزلة ، مخطوط رقم ٦٠٩٠ بمكتبة باريس ص ٣١ و ، في باب الكلام على البراهمة : « وقد اختلفت البراهمة على قولين : فمنهم من جحد الرسول ، وزعم أنه لا يجوز في حكمة الله وصنعه أن يعث رسولاً إلى خلفه ، وأنه لا وجه من ناحيته يصح تلقى الرسالة عن الخالق سبحانه ؛ وقال الفريق الآخر إن الله تعالى ما أرسل رسولاً سوى آدم عليه السلام ، وكذبوا كل مدع للنبوة سواه ؛ وقال قوم منهم : بل ما بعث الله تعالى غير إبراهيم وحده ، وأنكروا نبوة من سواه ؛ وهذا جهل قولهم » ؛ فإذن الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٦٣ طبعة مصر ١٣٤٢ هـ .

ثم جاء النظام فزاد في تقرير حق العقل وبالغ في الطعن على الصحابة وفي نقد الحديث . وناقش حجة الإجماع والقياس ، فكان أكثر تعرضاً لاتهامات الخصوم .

ويحسن قبل أن ننتهي من هذا الفصل أن نشير إلى ما عسى أن يكون له علاقة برأى النظام في القياس وفي الإمام ومهمته . لابن المقفع رسالة تسمى رسالة الصحابة^(١) كتبها لأمر المؤمنين يذكر فيها بأحوال الرعية وما يلزم أن يوجه نظره إليه في سياسة بعض الأقطار والجماعات . والتي يعيننا في هذه الرسالة أن ابن المقفع يعظم شأن الإمام فيوجب له الطاعة فيما لا يطاع فيه غيره في الرأي والتدبير وفي الأمور التي جعل الله تعالى أزمته بأيدي الأئمة ، ليس لأحد فيها أمر ولا طاعة ، ومن هذه الأمور الحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة ، وليس لأحد حق في هذا إلا الإمام .

وكذلك يقول ابن المقفع إن العامة لا تصلح من قبل نفسها ، ولا يأتيها الصلاح إلا من قبل خاصتها ؛ وإن الخاصة لا تصلح إلا من قبل إمامها ، وحاجة الخواص إلى الإمام الذي يصلحهم كحاجة العامة إلى خواصهم ، بل أعظم من ذلك .

ويرى ابن المقفع أن الله جعل قوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم في خلتين : الدين والعقل ؛ والعقول ؛ وإن كانت من نعم الله العظيمة ، فهي لا تبلغ إلى معرفة الهدى ولا تبلغ أهلها رضوان الله إلا بما أكل الله للناس من نعمة الدين الذي شرعه لهم . ولكن لو أن الدين جاء من عند الله لم يغادر حرفاً من الأحكام التي يحتاج الناس إليها إلى يوم القيامة لكان الناس قد كلّفوا غير وسعهم ، وأتاهم ما لا يفهمونه ، ولخارت عقولهم ، ولكانت لغواً لا يحتاجون إليها في شيء ؛ لذلك جاء الدين بأشياء ما كانت لتصل إليها العقول ، وترك ما سوى ذلك إلى الرأي ، وجعل الرأي لولادة الأمر ، وليس للناس إلا الإشارة عند المشورة والإجابة عند الدعوة .

ثم يلاحظ ابن المقفع تضارب الأحكام بحيث يحرم الشيء في الكوفة ويحل في الحيرة ، ويحرم في ناحية من الكوفة ويحل في أخرى ؛ وهذه الأحكام على اختلافها نافذة

(١) نشرها محمد كرد علي ضمن مجموعة رسائل البغدادية ، طبعة مصر ١٣٣١ هـ — ١٩١٣ م ص ١٢٠ .

النظام والحديث :

يُبين الأستاذ أحمد أمين^(١) أن نزعة المعتزلة إلى تقدير سلطان العقل دعوتهم إلى تأويل بعض الأحاديث وإلى إنكار بعضها .

أما النظام فيحدثنا ابن حجر العسقلاني^(٢) نقلاً عن أبي العباس بن العاص أنه قال في كتاب الانتصار : إن النظام كان أشد الناس إزاء على أهل الحديث ، وهو القائل فيهم : زوامل^(٣) للأسفار لا علم عندهم عما تحتوى إلا كعلم الأباغر

وإن قتيبة يُعَدُّ النظام أكبر الطاعنين في الحديث والطاعنين في الصحابة والمكذبين لهم ، ويقول : « وله أقاويل في أحاديث يدعى عليها أنها مناقضة للكتاب ، وأحاديث يستشعها من جهة حجة العقل — وذكر أن جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار — وأحاديث ينقض بعضها بعضاً »^(٤) ؛ ويذكر ابن قتيبة أمثلة من نقد النظام للحديث ومن طعنه في الصحابة ، ويرد عليها ، فليرجع إلى ذلك من يريد .

ويؤخذ عما يحكيه الجاحظ عن النظام أنه كان لا يحفل بالأحاديث الواردة في تفضيل السنور على الكلب ، ولا يرى لهذا التقديم معنى . « قال إبراهيم : قدّمتم السنور على الكلب ، ورويتم أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أمر بقتل الكلاب واستحياء السنانير وتربيتها ، كقوله عند مسأته عنها : إنهن من الطوائف عليكم » ؛ وبعد أن يبين أنه ليس للسنور كبير نفع ، وأنه كثير الأذى ، وأن الكلب أكبر منه نفعاً ، يقول : « ثم قلتم في سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلتم ، ثم لم ترضوا به حتى أضفتموه إلى نبيكم صلى الله عليه وسلم »^(٥) .

ولكن الجاحظ يحكي في موضع آخر^(٦) عن النظام أنه قال : « بلغني ، وأنا أحدث ، أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، نهى عن اجترار فم القرية والشرب منه ، قال : فكنت أقول : إن لهذا الحديث لشأناً ، وما في الشرب من فم القرية حتى يحجى فيه هذا النهي ؟ ! حتى

على المسلمين في دمائهم وحرّمهم . ويرى ابن المقفع من الناس من يدعى لزوم السنة ، ويجعل ما ليس بسنة سنة ، حتى يبلغ بذلك إلى أن يسفك به الدم بغير بينة ولا حجة ؛ وكذلك يُبصر منهم من يأخذ برأيه ، فيبلغ في ذلك أن يقول في الأمر الجسيم من أمور المسلمين قولاً لا يوافق عليه أحد ، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه ، وهو مُقَرَّر أنه رأى منه ، لا يستند إلى كتاب ولا سنة . وعلى هذا الأساس يطلب ابن المقفع من أمير المؤمنين أن يرفع هذه الأقضية المختلفة إليه مصحوبة بما يحتاج به أصحابها من سنة أو قياس ، ثم ينظر فيها ، ويُمضي في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ، ويعزم عليه ، وينهى عن القضاء بخلافه ، ويكتب بذلك كتاباً جامعاً لتصير الأحكام بعد التناقض حكماً واحداً صواباً ، وهكذا يجتمع الأمر برأى أمير المؤمنين ، ثم يكون ذلك من إمام إلى إمام حتى آخر الدهر .

وقد تعرض ابن المقفع في بيانه لطريقة ذلك إلى القياس فقال إن من يلزم القياس ولا يفارقه أبداً في أمر الدين والحكم يقع في الورطات ، ويُمضي على الشبهات ، ويغمض على القبيح الذي يعرفه ويأبى أن يتركه كراهةً لترك القياس ؛ وهو يرى أن القياس دليل يُستَدَلُّ به على الحسن ، فإن أدى إلى حسن معروف أخذ به ، وإن قاد إلى قبيح مُستَنكَر ترك ، لأن المقصود ليس ذات القياس ، ولكن بحسن الأمور ومعروفها ؛ ولو أن شيئاً حسناً ينقاد حيث قيد لكان الصدق ؛ ولكن يحدث أحياناً أن تترك قياد الصدق وتنصرف إلى مُستَحْصَن مُجْمَع عليه معروف ، كأن تكذب لبراء الأذى عن مظلوم يطلبه ظالم ليقته .

ونلاحظ شها بين تعظيم ابن المقفع للإمام وبين ما حكيناه عن النظام ، كما نلاحظ أن الرأي والقياس أصبحا تَمَلَّةً لأحكام تقوم على الهوى وتخرج إلى حدّ التسف في التمسك بأصل من الأصول ؛ لذلك أراد ابن المقفع أن يصلح هذه الحالة بالرجوع إلى حكم الإمام ؛ ويجوز أن النظام عرف رسالة ابن المقفع ، واقتنع بموضع الشكوى فتأثر بابن المقفع في أمر الإمام وفي الاعتراض على القياس ، وبنى أن مجال العقل عند ابن المقفع يشبه نظيره عند النظام ، كما نجد ذلك في رأى النظام في الحسن والقبيح فيما بعد .

(١) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٨٥ — ٨٩ من طبعة عام ١٣٥٥ هـ — ١٩٣٦ م .

(٢) لسان الميزان ج ١ ص ٦٧ . (٣) في الأصل زوامل ولعلها زوامل ، والزائلة البعير

الذي يحمل الناع . (٤) تأويل مختلف الحديث ص ٥٣ .

(٥) الحيوان ج ٢ ص ٥٥ — ٥٦ . (٦) نفس المصدر ج ٤ ص ٨٨ — ٨٩ .

واختلفوا فيه ، وقد ذكر الإيجي^(١) مختلف المذاهب في ذلك .

فمن المتكلمين قوم ذهبوا إلى أن وجه الإعجاز هو ما اشتمل عليه القرآن من النظم
الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله ، وعلى هذا الرأي بعض
المعتزلة إلا النظام وهشاما القوطي وعبيد بن سليمان^(٢) .

وذهبت طائفة إلى أن وجه الإعجاز كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يُعهد
مثلها ، وعليه الجاحظ .

وقال القاضي الباقلاني : وجه الإعجاز هو مجموع الأمرين : النظم ، وكونه في أعلى
درجات البلاغة^(٣) .

وقيل هو إخباره عن الغائب نحو قوله تعالى : « وهم من بعد غلبهم سيفلون » .
وقال قوم : هو عدم اختلافه وتناقضه ، مع ما فيه من الطول ؛ واحتجوا بقوله تعالى :
« ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

وذهبت طائفة إلى أن إعجازه بالصرقة بمعنى أن الله صرفهم عن معارضته والإتيان بمثله ،
قبل التحدي مع قدرتهم على ذلك ، واختلف هؤلاء في وجه الصرقة .

فذهب الأستاذ أبو إسحاق من الأشاعرة والنظام من المعتزلة إلى أن الله صرفهم بأن
صرف دواعيهم إلى المعارضة مع توفر الأسباب الداعية إلى المعارضة ، خصوصاً بعد التحدي
والتبكيك بالعجز .

وقال الشريف المرتضى من الشيعة إن الله صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يحتاج إليها
في المعارضة .

هذا ما حكاه الإيجي ، ويمكن أن نزيد عليه رأي الأشعري ؛ فهو كما حكى عنه
الشهرستاني^(٤) يقول إن القرآن معجز « من حيث البلاغة والنظم والفصاحة ، إذ خسر
العرب بين السيف والمعارضة ، فاخترأوا أشد القسمين اختيار معجز عن المقابلة ؛ ومن أعجابه

قيل إن رجلاً شرب من فم قربة ، فوكعته حية فمات ، وإن الحيات تدخل في أفواه
القرب ، فعلت أن كل شيء لا أعرف تأويله من الحديث أن له مذهبا ، وإن جهلته » ؛
ويؤخذ مما حكاه الأشعري عن النظام في أمر العام الخالص من الأخبار أنه كان يعتد
بالسنن وما جاء فيها عند الحكم .

ونستطيع أن نستنبط مما تقدم أن النظام كما ينقد الحديث على ضوء العقل ، فيرده
إن كان غير مقبول في العقل ، أو إذا لم تؤيده حجة ظاهرة . أما إذا وصل إلى علمه
حديث لا يعرف له تأويلا ولا سببا ، ولا يجد في حجة العقل ما يعارضه ، فإنه يتوقف
في أمره حتى يتجلى له .

النظام وإعجاز القرآن وتفسيره

اعجاز القرآن :

لا حاجة إلى التفصيل في بيان إعجاز القرآن أو في وجوه هذا الإعجاز ؛ ولا خلاف في أن
القرآن تحدى العرب أن يأتوا بمثله في آيات كثيرة ، فقال : « فأتوا بحديث مثله » ؛ « فأتوا
بسورة من مثله » ؛ « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » ، وقال : « قل لئن اجتمعت الإنس
والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » ، فعجزوا
عن المعارضة مع التحدي والتفريع بالعجز ، ولو قدروا على المعارضة والإتيان بمثله لوصل
ذلك إلينا لكثرة خصوم النبي وحرصهم على إبطال حجته ودعوته وإشاعة ما يبطلها .

يحدثنا ابن حزم أن المسلمين أجمعوا على أن القرآن المتكلم معجز ، أعجز الله عن مثل
نظمه جميع العرب وغيرهم من الإنس والجن ، وأن جمهور أهل الإسلام على أن الإعجاز باق
إلى يوم القيامة ، وآيته باقية أبداً ، وأن المسلمين ، عدا فرقة قليلة ، على أنه معجز بنظمه وبما
فيه من الإخبار بالغيوب ؛ ويرى ابن حزم أن هذا هو الحق الذي ما خالفه فهو ضلال^(١) .

وإذا كان المسلمون متفقين على إعجازه ، فإن المتكلمين بحثوا في وجه هذا الإعجاز ،

(١) كتاب المواقف ص ٥٥٧ — ٥٦٣ .

(٢) انظر أيضا مقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ .

(٣) انظر أيضا كتاب إعجاز القرآن طبع القاهرة ١٣١٥ هـ ص ١٨ — ٢٨ — ٤٤ و ١١٦ .

(٤) ١١٧ — ١١٨ و ١١٩ — ١٢٠ . (٤) الملل ص ٧٥ .

من اعتقد أن الإعجاز في القرآن من جهة صرف الدواعي ، وهو المنع من المعتاد ، ومن جهة الأخبار عن الغيب .

أما ابن حزم فيرى أن الله منع من معارضته فقط ، وحال بين الناس وبين ذلك ، وكساه الإعجاز وسلبه جميع الخلق ، وأن قليله وكثيره معجز ، لأن الله تحدى العرب أن يأتوا بمثل هذا القرآن ؛ وكل شيء منه قرآن ، حتى الكلمة القائمة المعنى ، وقد عني ابن حزم عناية خاصة بإبطال مذهب القائلين بأن وجه الإعجاز هو كونه في أعلى درجات البلاغة ومذهب الأشاعرة ، فوله إن المعجز مقدار أقل سورة منه ، فليرجع لذلك من يريد الاستقصاء^(١) .

وقد أشار الأيجي ، في حكايته ، إلى رأى النظام ؛ ولكن هذا لا يكفي في التعريف برأيه .

يقول المحافظ^(٢) : « كتبت لك كتاباً أجهدت فيه نفسي ، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلى من الاحتجاج للقرآن والرد على الطعان ، فلم أدع فيه مسألة لرافض ولا لحدشي ولا لحشوي ولا لكافر مباد ولا لمنافق ولا لأصحاب النظام ولن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة ، وأنه تنزيل وليس ببرهان » .

ويحكي الأشعري عن النظام أنه قال : « الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب ؛ فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد ، لولا أن الله منعهم وعجز أحدثهما فيهم^(٣) » .

ويذكر عنه الشهرستاني أن إعجاز القرآن « من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً ومعجزاً ، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً^(٤) » .

ولا يزيد ما يقوله البغدادي^(٥) في المعنى عما قاله الشهرستاني . أما الخياط فلم يصرح

إنكار ما نسب إلى النظام من إنكار الحجة في نظم القرآن وتأليفه ، وهو يقول إن القرآن عند النظام حجة للنبي عليه السلام من وجوه ، مثل ما فيه من الأخبار عن الغيوب وإخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولون ؛ وذكر الخياط أمثلة على ذلك من آي القرآن^(٦) .

يتبين مما تقدم أن النسب للنظام ليس رأياً واحداً ؛ فبعض المؤرخين لا يذكر الصرفة صراحة ؛ وبعضهم يجمع بين الأخبار بالغيب وبين الصرفة أو الإعجاز بمعجز أحدثه الله في البشر ؛ ومعظمهم متفقون على أن الأخبار بالغيوب وجه للإعجاز عنده ؛ أما النظم فليس بمعجز بذاته ، بل بصرف الدواعي أو بإعجاز أحدثه الله في العرب .

والظاهر أن الأشعري وأضرابه من لا يقول بالصرفة يذهبون إلى أن القرآن من حيث البلاغة والنظم والفصاحة في درجة أسنى مما يتناول إليه البشر ؛ وفي هذا رفع شأن القرآن من وجه ؛ أما أصحاب الصرفة فعلى أن البشر كانوا يستطيعون أن يأتوا بمثله لولا أن الله منعهم من ذلك وأعجزهم عنه ؛ وإذا كان في رأى الأشعري رفع شأن القرآن ووضع له في درجة لا يبلغها البشر ففي رأى النظام هدم لامل كل من تحدته نفسه بالقدرة على المعارضة ، وتجذع لأنف كل متناول ؛ وهو أكثر قطعاً عن الإتيان بمثله ، وأبلغ في تقرير الإعجاز بلفظه ومعناه . ولابن حزم كلام حسن في هذا يحسن أن نذكره ، لأننا نرى أن ابن حزم متأثر بالنظام في مسائل كثيرة ؛ يقول ابن حزم :

« وقد ظن قوم أن عجز العرب ومن تلاهم من سائر البلغاء عن معارضة القرآن إنما هو لسكون القرآن في أعلى طبقات البلاغة ؛ وهذا خطأ شديد ؛ ولو كان ذلك — وقد أبى الله عز وجل أن يكون — لما كان حينئذ معجزة ؛ لأن هذه صفة كل باسق في طبقة ؛ والشئ الذي هو كذلك ، وإن كان قد سبق في وقت ما ، فلا يؤمن أن يأتي في غدا ما يقاربه ، بل ما يفوقه ؛ ولكن الإعجاز في ذلك إنما هو أن الله عز وجل حال بين العباد وبين أن يأتوا بمثله ، ورفع عنهم القوة في ذلك جملة » .

ولا شك في أن القرآن من حيث مفرداته مؤلف من كلام العرب الذي كان معروفاً بينهم ، وهو برى من غريب الألفاظ وحوشها ؛ أما أسلوبه فإنه ، وإن كان فيه نثر مرسل

(١) رُفَعَل ج ١ ص ٨٦ — ٨٨ وج ٣ ص ١٠ — ١٤ .

(٢) جيع النبوة طبع القاهرة ١٣٥٢ — ١٩٣٣ م ص ١٤٧ .

(٣) مقالات الأعلام ج ٢ ص ٢٢٥ .

وسجع بأنواعه ، فهو في جلته على غير ما جرى عليه أسلوب العرب من حيث مطالعته وسيقاه وطريقة خطابه .

ولو أراد أحد البلغاء أن يؤلف كلاماً بليغاً من غير أن يحاول معارضة القرآن لأتى بكلام يقع في النفس موقعاً حسناً ؛ ولكنه حين يحاول المعارضة يضطر إلى تقليد القرآن والاستعارة منه والنسج على منواله ، فلا يأتي إلا بقول ممسوخ مجوج دون ما يستطيع أن يجوده عادة ، لو أنه لم يعارض ؛ وقد تستقيم له بعض الحقايق القصيرة فقط مثل حقايق مسيلة التي منها : « الفيل وما أدراك ما الفيل ، له ذنب وويل ، وخرطوم طويل » ومنها : « يا ضفدع كم تنقن ، نصنك في الماء ونصنك في الطين ، لا الماء تكدرين ولا الشارب نعنمين » ، ومنها : « والزراعات زرعا ، فالخاصدات حصدا ، والطابخات طبخا ، فالأكلات أكلا »^(١) ، وغير ذلك . ولعل مثل هذا هو الذي دعا النظام وأصحابه إلى القول بالصرقة ، فهم يقرءون القرآن فيفهمونه ، ولا يجدون فيه غريباً ، وإذا حاولوا الإتيان بمثله خاشتهم قوامهم ؛ لذلك قال الوليد ابن المغيرة ، بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه : عرضتُ هذا الكلام على خطيب الخطباء وشعر الشعراء ، فلم أجده منها^(٢) ؛ وقال العرب كما حكى الله عنهم « إيت بقرآن غير هذا أو بذكره » ؛ واجتمع ابن الراوندي هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد ، فقال ابن الراوندي : يا أبا علي ! ألا تسمع شيئاً من معارضة القرآن ونقضه له ؟ فقال له أبو علي : أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك ، ولكن أحاكك إلى نفسك ، فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة ، ونشاكلاً وتلازماً ، ونظماً كنظمه وحلاوة كحلاوته ؟ قال : لا والله ؛ قال الجبائي : قد كفيته ، فأنصرف حيث شئت^(٣) .

ذكرنا ما حكي عن النظام في وجه إعجاز القرآن وأنه يقول بالصرقة والمنع من المعارضة جبراً ومعجزاً ، ولكن لم يصلنا شيء ينسب إليه في الاحتجاج لهذا المذهب ، وإنما الذي وصلنا شيء يسير لتلميذه الأكبر ، وهو الجاحظ ، ذكره عرضاً في كتاب الحيوان في موضعين^(٤)

وفي كتاب حجج النبوة^(١) ؛ ولا بد أن يكون المتأخرون كابن حزم والإيجي قد عرفوا هذا هذا الكتاب أو كتاب الجاحظ في إعجاز القرآن ، كما هو ظاهر من كلامهم في هذا الموضوع . ويحسن أن نذكر رأي الجاحظ فلعله لا يخلو من التأثير بمذهب أستاذه ، إن لم يكن صورة منه مبسطة موسعة .

يقول الجاحظ إن من أحكم الحكمة أن الله أرسل كل نبي بما يفهم أحب الأمور عند قومه ، ويبطل أقوى الأشياء في ظنهم ، ويتحداهم بما لا يشكون أنهم يقدرين على أحسن منه ، فيحث موسى عليه السلام بما يعارض السحر ، لأن قوم فرعون كانوا أشد إحكاماً للسحر ، وبعث عيسى عليه السلام بإحياء الموتى ، لأن قومه كانوا أشد إحكاماً للطب ، ولما كان دهر محمد عليه السلام يغلب فيهم حسن البيان وشيوع البلاغة بعثه إليهم بالقرآن ؛ ووجه الحكمة في كل ما تقدم هو الفصل بين الحجة والحيلة ، لكي لا يجد المبطلون متعلّقاً ولا إلى اختداع الضعفاء سبيلاً .

تحدى النبي العرب أن يأتوا بمثل القرآن وقرعهم بالعجز في الحافل ؛ وكان البلغاء فيهم كثيرين ؛ وكان الكلام سيّد عملهم ، جاشت به صدورهم ، وقاض به بيانهم ، وأولعوا بالبلاغة ، حتى قالوا في كل ما لاح لعيونهم ، وخطر على قلوبهم ؛ وكان فيهم العدد الكبير من العقلاء والدّهاة وأهل الحزم ؛ وهم بعد هذا كلّهم أشد خلق الله أنفة وأفرطهم حمية ، وأطلبهم بطائفة ؛ ومع كل هذا لم يعارضوه ، ولا تكلفه أحد منهم ، ولا أتى ببعضه ولا شبيه منه ، ولا ادعى أنه قد فعل ؛ وبحال أن تكون المعارضة في طاقهم ، مع كثرة ذهائهم وبلغائهم وبُعد الهمة وشدة العداوة ، ثم لا يعارضونه ؛ ولا يجوز أن يكون في طاقهم المعارضة بالكلام ، ثم يتجشمون الحرب وبذل المتهج والأموال والخروج من الديار ، لأن تجهير الكلام أيسر من القتال وإخراج المال ؛ وإذن فلهم لا يخلو من أحد أمرين :

إما أن يكونوا قد عرفوا محزم فرأوا أن الأضراب عن المعارضة أمثل لهم ، وأجدر ألا ينكشف به أمرهم للجاهل والضعيف ، فسكتوا ، وهذا فرض يعارضه أنهم ادعوا القدرة على المعرفة بالعجز عن المعارضة بدليل قوله تعالى : « وإذا تنلى عليهم آياتنا قالوا : قد سمعنا ،

(١) حيوان ج ٥ ص ١٥٣ - ١٥٤ والمواقف ص ٥٥٩ - ٥٦٢ .

(٢) مواقف ص ٥٦١ . (٣) معاهد النصيب لعبد الرحيم الهبسي طبعة مصر ١٣١٦ هـ .

(٤) الحيوان ج ١ ص ٥٧ .

لو نشاء لقننا مثل هذا» ؛ ثم إنهم قد ساءلوا في القرآن وطعنوا فيه بدليل قوله تعالى : « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جلة واحدة » ، وقوله : « وقال الذين كفروا : إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون » . وهل يذعن الأعراب وأصحاب الجاهلية للتفريع بالعجز والتوقيف على النقص ، ثم لا يبذلون مجهودهم ولا يخرجون مكنونهم ؟ وأخيراً فكيف يستكون ثبثاً وعشرين سنة عن المعارضة ، لو أنهم كانوا قادرين عليها ؟

ولما أن يكون غير ذلك ، أي أنهم صرفت أوهامهم عن محاولة المعارضة . جاء في حجاج النبوة : « فصل في كراهة امتناعهم عن المعارضة لعجزهم عنها : والذي منعهم من ذلك هو الذي منع ابن أبي العوجاء واسحق بن طالت والنعمان ابن المنذر وأشباههم من الأرجاس الذين استبدلوا من العز دُلاً والايمن كفرأ بالسعادة شقوةً وبالحجة شبهة » .

أما وجه الإعجاز عند الجاحظ فقد حكى الأيجي أنه البلاغة ؛ ويمكن أن نستدل على ذلك بكثرة ذكر الجاحظ لهذه الكلمة ، وهو يقول مرة : « ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم تخدام بالظلم » ؛ ولكنه يقول في كتاب حجاج النبوة (ص ١٣١) : « وجاء بهذا الكتاب الذي تفرؤه ، فوجب العمل بما فيه . وإنه تحدى البلقاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه في المواضع الكثيرة والمحافل العظيمة ، فلم يرُم ذلك أحدٌ ، ولا تكلفه ، ولا أتى ببعضه ولا شبيه منه ، ولا ادعى أنه قد فعل » . وقد نستطيع معرفة تفاصيل رأى الجاحظ بما جاء في هذا الكتاب نفسه ، فهو يقول : « لأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة لتبين له في نظامها ومخرجها وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلاً ؛ ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها ، وليس ذلك في الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين ؛ ألا ترى أن الناس قد كان يتهياً في طباعهم ، ويجري على ألسنتهم أن يقول رجل منهم : الحمد لله ، وإنا لله ، وعلى الله توكلنا ، وربنا الله ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ؟ وهذا كله في القرآن ، غير أنه متفرق غير مجتمع ؛ ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه ، ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان » (ص ١٢٠)

ونستطيع أن نسأل الجاحظ كيف يصرف الله أوهام الناس عن المعارضة ؟ هو يجيبنا

بقوله : إن الله يقدر على أن يشغل أوهام الناس كيف شاء ، فيذكر بما يشاء ، ويُنبئ ما يشاء ؛ وهو لا يخفى الدنيا وتدبير أهلها ومجاري أمورها وعاداتها^(١) ، فتشلا يصرف الله وهم سليمان عليه السلام عن ملكة سبأ مع قرب الدار واتصال البلاد ؛ وعلى هذا النحو أيضاً لا يعرف يعقوب مكان يوسف ولا يوسف مكان يعقوب دهرأ طويلاً ، مع النباهة والقدرة واتصال الدار ، « وكذلك القول في موسى بن عمران ومن كان معه في التيه ، فقد كانوا أمة يكسمون أربعين عاماً في مقدار فراسخ يسيرة ، ولا يهتدون إلى المخرج ، وما كانت بلاد التيه إلا من ملاعبهم ومتنزهاتهم ، ولا يعدم مثلُ المسكر الأدلاء والمكاريين والقيوج والرسل والتجار ؛ ولكن الله صرف أوهامهم ، ورفع ذلك القصد من صدورهم^(٢) ؛ وكذلك يرفع الله من قلوب الشياطين تذكر الرجم ، إذا صعدوا يسترقون السمع ؛ ويصرف قلب إبليس عن تذكر إخبار الله أنه لا يزال عاصياً ، ولو ذكر ذلك ، وهو يعلم أن خبر الله صدقٌ ، كان محالاً أن تدعوه نفسه إلى الإيمان ؛ ومثل ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بشره الله بالظفر وتمام الأسماء وبشر أصحابه بالنصر وزول الملائكة ، ولو كانوا لذلك ذاكرين في كل حال لم يكن عليهم من المحاربة مؤونة ؛ وإذا لم يتكلفوا المؤونة لم يؤجروا ؛ ولكن الله تعالى بنظره إليهم رفع ذلك في كثير من الحالات عن أوهامهم ليحتملوا مشقة القتال ، وهم لا يعلمون أن يغلبون أم يُغلبون ، أو يقتلون أم يُقتلون »^(٣) .

على هذا النحو « رفع الله من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن ، بعد أن تخدام الرسول بنظمه ، ولذلك لم نجد أحداً طمع فيه » ، ولا جاء به متفقاً ولا مضطرباً ولا مُستكرهاً ، « إذ كان في ذلك لأهل الشغب متعلق »^(٤) ؛ ولو جاء أحد بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب ، ولألقى ذلك للمسلمين عملاً ، ولطلبوا الحاكمة والتراضي لبعض العرب ، ولكثر القيل والقال ؛ وقد تعلق أصحاب مسيلة وأصحاب بني النواحة بما ألف لهم مسيلة من كلام أخذ فيه بعض القرآن وحاول أن يعارضه . وإذن فالله هو الذي صرف العرب عن المعارضة ، « فكان لله ذلك التدبير الذي لا يبلغه العباد ، ولو اجتمعوا له » .

(١) حيوان ج ٤ ص ٣٠ و ٣٣ . (٢، ٣) حيوان ج ٤ ص ٣١ - ٣٢ .

(٤) حيوان ج ٤ ص ٣٢ .

وبعد أن اتهمنا من بيان رأى النظام فى الإعجاز وأتبعناه برأى تلميذه يصح أن نبين رأى النظام فى طريقة تفسير القرآن .

تفسير القرآن :

لنظام فى تفسير القرآن طريقته الخاصة أيضاً ، وهى تقوم على أصول يمكن استخلاصها من جملة ما وصل إلينا عن النظام فى ذلك ، ومن أهم هذه الأصول :

عدم البعد فى التأويل عن المعنى الذى تدل عليه الألفاظ بحسب عادة العرب فى تعبيرهم . وترك التكلف وترك الجرى وراء الغريب من التأويل ؛ ولذلك يقول النظام فى حق متلسمى الغريب : « وليس يؤتى القوم إلا من الطمع ومن شدة إعجابهم بالغريب من التأويل »^(١) .

ومحاولة الوصول إلى معنى الألفاظ بشكل كلّى إجمالى ؛ ولذلك لا يعجبه صنع من يحاول أن يجد للفظ الواحد معانى بمقدار تكرره فى الآيات .

ومحاولة تبين معانى القرآن وما فيها من أحكام ودلالة عقلية منطقية وحجة خفية ؛ وفى هذه الأصول نجد الروح الفلسفية ظاهرة .

ينصحن النظام ألا نستمر إلى كثير من المفسرين ، وإن نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا فى كل مسألة ؛ فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس ؛ وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم ؛ وهو بوصينا أن نضع عكرمة والكلبي والسدي والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبا بكر الأصبهاني فى سبيل واحدة ؛ وكان يقول : كيف أثق بتفسيرهم ، وهم قد فسروا المساجد فى قوله تعالى : « وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ » بأنها الجباه ، وما يسجد عليه الإنسان من يد ورجل وغيره ؛ ويفسرون الإبل بأنها السحاب لا الجبال والنوق ؛ وفسروا الزئيل بأنه وادى جهنم ، ثم قعدوا يصفونه ، مع أن الزئيل فى كلام العرب معروف فى الجاهلية والإسلام ؛ هذا إلى أن قولهم إن من الخطأ الوصول فى سلسيلا من قوله تعالى : « عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسِيلاً » ، بل هى عندهم : سَلْ سَيْلًا إليها ، يا محمد ! « فَإِنْ كَانَ كَا

لَالُوا ، فَإِنْ مَعْنَى تُسَمَّى ، وعلى أى شىء وقع قوله : تسمى ، فتسمى ماذا ؟ وكذلك تفسير الجلود فى قوله تعالى : « وَقَالُوا الْجُلُودُ لِمَ شُهِدَتْ عَلَيْنَا ؟ » بأنها كناية عن الفروج ، « كَأَنَّهُ لَا يَرَى أَنَّ كَلَامَ الْجِلْدِ مِنْ أَعْجَبِ الْعَجَبِ » ؛ وتفسيرهم « يَا كُلُّونَ الطَّعَامَ » بأن ذلك كناية عن الغائط ، « كَأَنَّهُ لَا يَرَى أَنَّ فِي الْجُوعِ وَمَا يَنَالُ أَهْلَهُ مِنَ الذَّلَّةِ وَالْعِزِّ وَالْفَاقَةِ ، وَأَنَّهُ لَيْسَ فِي الْحَاجَةِ إِلَى الْغِذَاءِ ، مَا يُكْتَفَى بِهِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُمَا مَخْلُوقَانِ » ؛ وتفسيرهم « وَلِيَا بَكَ فَطَهَّرَ » بمعنى قلبك ، والنعيم من قوله : « وَلَقَسْنَا لَنْ يَوْمْتَدٍ عَنِ النَّعِيمِ » بأنه الماء الحار فى الشتاء والبارد فى الصيف . ومن أعجب العجب عنده قول اللحياني : الجبار من الرجال يكون على وجوه ؛ يكون جباراً فى الضخم والقوة ، (إن فيها قومًا جبارين) ؛ وجباراً على معنى قتالا ، (وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ) ؛ وقتالاً بغير حق ، (إن تريد إلا أن تكون جباراً فى الأرض) ؛ ومتكبراً عن عبادة الله ، (ولم أك جباراً عصيًّا ، ولم يجعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا) ؛ ومسلطاً قاهراً ، (وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ) ؛ والجبارُ الله ؛ « وتَأَوَّلَ أَيْضًا الخوف على وجوه ، ولو وجده فى ألف مكان لقال : والخوف على ألف وجه » ؛ ثم يروى تكلف بعض العرب فى البعد عن المعنى الأصلي الظاهر ؛ وهذا عند أبى إسحاق يخالف ما كان عليه النبی ، إذ أخبر الله عنه : (وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ)^(٢) .

ولنذكر مثلاً من تفسير النظام للقرآن : يحكى الجاحظ^(٣) : « وقرأ أبو إسحاق قوله عز وجل : « وَخَشِرَ لَسْلَيَانِ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ ، فَهَمَّ يُوزَعُونَ » حتى إذا أتوا على وادى النمل » ، فقال : كان ذلك الوادى معروفًا بوادى النمل ، فكأنه كان حتى ، فكيف ينكر أن يكون حتى ؟ والنمل ربما أجتأ أمة من الأمم عن بلادهم ؛ ولقد سألت أهل كسكر ، فقلت : شعيركم عجب وأرزكم عجب وسمنكم عجب ، وجدادكم عجب ويطمكم عجب ودجاجكم عجب ، فلو كانت لكم أعناب ! فقالوا : كل أرض كثيرة النمل لا تصلح فيها الأعناب ، ثم قرأ : (قَالَتْ نَمْلَةٌ : يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ) ، فجعل تلك الحجرة مساكن ، والعرب تسميها كذلك ، ثم قال : (لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ) ، فجعلت من اسمه وعينه ، وعرفت الجند من قائد الجند ، ثم قالت : (وهم لا يشعرون) ،

(١) حيوان ج ١ من ١٦٨ - ١٧٠ .

(٢) حيوان ج ٤ من ٥ . وفى النص زيادة وتصحيح بحسب النسخة الجديدة للحيوان .

(١) حيوان ج ١ من ١٦٩ .

فكانوا معذورين وكنتم ملومين ، وكان اشدُّ عليكم ، فلذلك قال : (فتبسم ضاحكا من قولها) لما رأى من بعد غورها وتسديدها ومعرفتها ؛ فعند ذلك قال : (رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين) ؛ قال : ويقال : اللطف من ذرة وأضبط من غلة ؛ قال : والتملة أيضا قرحة تعرض للساق ، وهي معروفة في جزيرة العرب ؛ قال : ويقال أنسب من ذرة ؛ فأما قوله :

لو يَدْبُ الخَوْلَى من ولد الذِّرِّ عليها لأنَّ ذبَّها الكلام

فإن الخولى منها لا يعرف مسكنها ، وإنما هو كما قال الشاعر :

تلقط حولى الحصى في منازل من الحى أمت بالحبيبين بلقما

قال : وحولى الحصى صفارها ، فشبهه بالخولى من ذوات الأربع .

وهناك مواضع أخرى فيها أمثلة لتفسير النظام ، ذكرها الجاحظ في كتبه ^(١) ، ومن أحسنها الاستدلال على الكون بالقرآن ، كما سيأتي بعد .

غير أننا نعلم من جهة أخرى أن أصلا من أكبر أصول المعتزلة ، وهو أصل التوحيد يقوم على تأويل آيات الصفات الواردة في القرآن تأويلا يخرجها عن ظاهر معناها أحيانا ؛ وقد روى لنا عن النظام تأويل من هذا النوع : فمعنى اتَّصَفَ اللهُ بالعالم هو إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، وكذلك القول في سائر صفات الذات ؛ ومعنى الوجه ، في قوله تعالى « ويبقى وجه ربك » هو ذات الله ؛ وعند النظام أن الوجه هنا على التوشع لا على الحقيقة ، وهو مثل قول العرب : لولا وجهك لم أقفل ذلك ، أى لولا أنت ؛ وهو يفسر اليد بمعنى النعمة ^(٢) ، ويفسر وصف الله بأنه سرمد لتكوين الأشياء أو خلقها بأنه خالقها ومكوِّنها ، ومعنى أنه سرمد لأفعال العباد أنه آمر بها ، وسرمد لقيام الساعة أنه حاكم بذلك تخير به ^(٣) .

وقد يبدو لأول وهلة أن النظام لا يطبِّق المبادئ التي وضعها تطبيقاً دقيقاً في تأويله لآيات الصفات ؛ ولكن في القرآن إلى جانب الآيات التي تصف الله بصفات المخلوقات آيات أخرى تقرر أنه « ليس كمثل شيء » ، « ونزَّهه عن كل شبه بمخلوقاته ؛ والعقل

يقضى أن يكون الخالق مخالفاً لمخلوقاته ، مُنَزَّهاً عن صفاتها ، والعقل هو الذي يُحْتَم على النظام أن يؤوِّل آيات الصفات في القرآن ، تمثيلاً مع ما يوجب العقل ؛ فالتأويل لا يخرج النص عن معناه الظاهر ، إلا إذا كان أخذ الكلام على ظاهره يصطدم بموجبات العقل ، كنزبه ذات الله ووحدانيته عن كل صور التعدد والكثرة .

أول النظام

كثيراً ما يوصف النظام بأنه أديب ^(١) شاعر ؛ ويقال أنه سُمي النظام لحسن كلامه نظماً ونثراً ، كما تقدم القول .

وقد ذكرنا كثيراً من كلام النظام نثراً ، وسنذكر الكثير من النصوص التي تُنسب إليه ، ليكون في ذلك عوض عن كتبه الكثيرة التي لم يصل إلينا شيء منها .

على أن الأستاذ أحمد أمين ، ذكر الكثير من نثر النظام وشعره في ضحى الإسلام ^(٢) ؛ ويستطيع القارئ أن يلاحظ ما في هذا النثر من جمال وحسن سبك وجودة في الفكرة ؛ ولا أزيد إلا شذرات عثرت عليها في أثناء بحثي ، حيث لا تتوقع ، وهي من أحسن ما قرأته للنظام . تقدم القول بأن يحيى البرمكي طلب إلى العلماء الذين كانوا في مجلسه أن يتكلموا له في المشق ، وقد قال النظام في ذلك كلاماً هو :

« المشق أرقُّ من السراب ، وأدبُّ من الشراب ؛ وهو من طينة عطرة ، عُجِبَتْ في إناء الجلالة ؛ خلَّوْا للْمُجْتَنِّي ما اقتصد ، فإذا أفرط عاد خيلاً قاتلاً وفساداً معطلاً ، لا يطمع العلاج في صلاحه ؛ له سحابة غزيرة تهتمى على القلوب ، فتشرب شغفاً ، وتثمر كلفاً ؛ وصريمه دائم اللوعة ، ضيق المتنفس ، مشارف الزمن ، طويل الفكر ؛ إذا أجهته الليل أرقى ، وإذا أوضعه النهار قلق ؛ صومته البلى ، وإفطاره الشكوى ^(٣) » .

وجاء في ترجمة الشهرستاني عند ابن خلكان ^(٤) أنه كان « يروى بالإستاد المتصل إلى النظام البلخي العالم المشهور ، واسمه إبراهيم بن سيار ، أنه كان يقول : لو كان للفراق

(١) كما قال القمي والخوانساري وصاحب تاريخ بغداد (ج ٦ ص ٦٧) .

(٢) ضحى الإسلام ج ١ ص ١٠٦ — ١٢٦ ، وانظر أيضاً أمالي الرضوي ج ١ ، وشرح العيون .

(٣) سراج الذهب للمسعودي ج ١ ص ٣٧١ — ٣٧٢ طبعة باريس .

(٤) رقيات الأعيان : ترجمة أبي الفتح الشهرستاني .

(١) حيوان ج ٥ ص ١٦٤ ، ورسالة الرد على الصاري طبعة مصر ١٣٤٤ هـ ص ٢٩ — ٣٠ .

(٢) أشعري : مقالات ص ١٦٧ ، ١٨٩ — ١٩١ . (٣) نفس الصبر ص ١٩٠ .

المقدمة بن جعفر من ١١٢. (٣) أدب الماحظ طبعه القاهرة ١٣٥٠ هـ — (١٩٣١ م) ص ٧٢.

وإذن فقد كانت للنظام ملكة شعرية ظهر أثرها في ثوب من الآراء والاصطلاحات الفلسفية ، وقد يكون أحياناً في شعره من الاصطلاحات الفلسفية والكلامية أكثر مما فيه من خصائص الشعر الفنية .

بيّنتُ بعض نواحي النشاط العقلي للنظام في اختصار ، وإنما قصدت من ذلك أن أُبين أثر النزعة الفلسفية في جعلتها .

ولعل القارئ يستطيع أن يلاحظ فيما تقدم — كما سيلاحظ مما سيأتي — أن النظام يجعل للعقل سلطاناً كبيراً في مباحثه ؛ ومع أن المعتزلة فرّقوا بين علم السمع وعلم العقل ، كما يقول المَلطى^(١) فلا نجد بينهم من أعطى العقل هذا السلطان الواسع ؛ وأساس ذلك أن النظام يرى أن جهة العقل قد تمنع الأخبار وأن الشك مرتبة قبل اليقين ، كما سيتبين فيما بعد ؛ وعلى هذين الأساسين كان يفكر .

ونلاحظ في آرائه أثر العقل الفلسفي الناقد ؛ فهو لا يقنع بأن تُقرَّر له الأمور تقريراً ، بل يُناقشها ويُنقِصها ، فيقبل منها ويرفض ؛ وهو يتعمق فيها ، ويسير معها نظرياً وعملياً إلى آخر نتائجها ، حتى حدّث به نزعة النقدية إلى ردّ بعض الحديث وإلى الجرأة في الطعن على روايته ، ونسبتهم إلى الكذب ؛ ولقد كانت هذه النزعة تشتد حيناً حتى تخرج به من مجرد النقد إلى الطعن الصريح الذي يقوم على سوء الظن وتلكسب الخطأ ، كطاعنه في سيدنا علي كما سنذكره فيما بعد .

ونلاحظ أثر التفكير الفلسفي في شعره وفي جملة ما وصل إلينا من آثار تفكيره .

الإنجازات الغالبة على تفكيره :

كان النظام مفكراً غزير المادة شامل المعارف عميقها ؛ ولو نظرنا في جملة ما وصل إلينا عنه لوجدنا له اتجاهات أساسية أهمها : النزعة المادية الحسية ؛ والاتجاه العلمي في منهج البحث وفي التعليل والنقد والأسلوب ؛ والاتجاه إلى المناظرة والدفاع والانتصار ؛ والاتجاه إلى

التعمق والنوص والسير المنطقي مع المسائل إلى آخر ما تؤدي إليه ؛ وسأحاول إيضاح كل ناحية من هذه النواحي باختصار .

النزعة المادية الحسية :

يحدّ المتأمل في آراء النظام أن مباحثه — فيما عدا ذات الله — مشبعة بآراء طبيعية ، ومعظمها يدور حول أمور مادية محسوسة ؛ بل إن النظام ليحسّم بعض الموجودات الروحانية وبعض الأعراض والخصائص الجسدية ، على نحو ما نرى في مسألة الروح وفي مسألة الأعراض ؛ ولذلك نرى هوروقز^(٢) يذكر مذهباً مادياً للنظام ، ويتخذ من نزعته المادية هذه أول دليل على تأثره بفلسفة الرواقين . ولا يخرج عن أن يكون في هذا متابعاً على نحو ما للشهرستاني ، إذ يقول بعد تقريره لرأى النظام في الكون : « وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين »^(٣) ؛ بل يذهب الشهرستاني إلى أن ميل النظام إلى قول الطبيعيين ناشئ عن قصوره عن إدراك مذهب غير الطبيعيين ، ويستشهد على ذلك بمذهبه في ماهية الروح^(٤) .

والذي يمكن الجزم به بعد الاستقراء لآراء هذا الرجل هو أنه ينزع في تفكيره نزعة حسية ، وهي نزعة غالبة عليه ؛ وسيأتي الكلام عن طريقته التجريبية ؛ ولم ينبُج من أثر هذه النزعة إلا الذات الإلهية ؛ فالروح مثلاً جسمٌ لطيف ، وهو ينكر الأعراض إلا الحركة ؛ أما الظنوم والروائح وما إليها فهي أجسام لطيفة أيضاً^(٥) ، والعلوم والإرادات عنده حركات للنفس^(٦) ؛ بل يحكي البغدادي عنه أنه قال إن الخواطر أجسام^(٧) ؛ ثم إن الشهرستاني يحكي

(١) S. Horowitz, Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau, 1940, S. 10 Theology, p. 142.

وتارن Macdonald, Theology من ١٤٢ .

(٢) مل من ٣٩ . (٣) نفس المصدر من ٣٨ .

(٤) مقالات الإسلاميين من ٣٤٧ ، ٤٠٤ .

(٥) حاول جالينوس الذي كان يمثل آراء الراقيين أن يثبت أن التفكير لا يتم بدون حركة وأن كل فعل العقل حركة ؛ انظر كتاب مذهب الفرة من ٧٣ هامش .

(٦) فرق من ١٢٢ ، والظاهر أن هنا قل عن ابن الراونسي ؛ ويشك الأشعري في صحة نسبة هذا الرأي للنظام — انظر المقالات من ٤٢٨ .

النظام ينكر الجن رأساً^(١)؛ وكان ينكر الأمور المجردة من المحسوس، فالطول عنده هو الطويل، والعرض هو المريض^(٢)، والخلق هو الشيء المخلوق، والابتداء هو المبتدأ، والإرادة هي المراد^(٣) والباقي لا يبقى بقاء، والغائي لا يفنى بفناء^(٤)؛ وهو ينكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير القوى الحية، والروح هي النفس، وهي حتى بذاته^(٥).

وهكذا يمضي النظام في تفكيره حتى يصير العالم عنده عبارة عن مادة وحركة، وهذا هو المذهب الآلي في الطبيعة ممزوجاً عنده بإنكار الصفات الذهنية.

ويحكي الجاحظ عن أستاذه^(٦) ما يدل على معرفته بطبائع الحيوان على اختلاف أنواعه؛ وسنذكر التجارب التي اشترك فيها؛ والظاهر أن النظام لم يكن وحده المعنى بمباحث الحيوان أو النظر فيه؛ فعندنا لبشر بن المعتز قصيدتان طويلتان في الحيوان وأنواعه وطبائعه؛ ويروي الجاحظ الكثير عن ثمامة بن أشرس وغيره من المعتزلة؛ فالظاهر أنه كان من المعتزلة طائفة عُنيت بدراسة الحيوان، ومن أكبرهم النظام؛ ولم تزل نزعة النظام تنمو وتزيد حتى بلغت أوجها فيما كتبه تلميذه الجاحظ.

ونستطيع مما تقدم أن نستنبط أن النزعة الغالبة على النظام هي نزعة التنزيه المطلق فيما يتعلق بذات الله، والنزعة المادية الطبيعية فيما عدا ذلك. وقد يكون فيما ذهب إليه هورتن بعض الحق، إذ يشبه الدور الأول من الفلسفة الإسلامية ويحاذه بنظيره في فلسفة اليونان قبل سقراط، ويقول^(٧): «ويظهر أن عقول المسلمين إذ ذاك لم تكن قد نتهتأت للقدرة على إدراك آراء أرسطو وأفلاطون المجردة وإن كانوا قد عرفوا هذه الآراء..... لذلك نجد عند النظام مذهب التجدد (πάντα ὄντ) ومذهب الطفرة، وهو إجابة على الحجج الأولى والثانية والرابعة التي أدلى بها زينون لإبطال الحركة؛ ونجد عند معتز إنكار

(١) ملل ص ٤٠، ولكن لم أجد هذا الرأي عند الأشعري، ولم يذكر الأشعري أنه أنكر الجن بل أنكر أن يكون الجن يمدون الناس أو يغربونهم يغيب، وله في ذلك تعليل. ويؤخذ من كلام الأشعري (ص ٤٣٦ — ٤٣٧) أن النظام لا ينكر الجن ولا الفياعين، ولعل نسبة إنكار الجن للنظام جاءت من أنه كذب من رأى الجن من الصعابة.

٣٥٣ و٣٥٤ — أظن مقالات الإسلاميين ص ٣١٧، ٣١٥، ٣٦٧، ٣٣٣، ٣٣٤ على التوالي

(٦) حيوان ج ٥ ص ١٢٠ — ١٢١، ج ٢ ص ٧٩ — ٨١، ج ٥ ص ٧٨ — ٧٩، ج ٦ ص ٦٢ — ٦٧

(٧) Max Horten: Die Lehre vom Kumun bei Nazzam, ZDMG. 1909, S. 774 ff. (٧)

الحركة كما فعل الفلاسفة الأيليون، وعند مفكرى أهل السنة نظرية الجوهر الفرد التي قال بها أبو يحيى وعديمقريط — وهكذا^(٨).

الانحياز العلمي:

تجعل نزعة العقل العلمي عند النظام في أنه كان يأخذ بالمنهج التجريبي في تعرف الحقائق؛ فقد حكى الجاحظ أن النظام اشترك مع الأمير محمد بن علي بن سليمان الهاشمي في إجراء تجارب على الحيوان، منها تجربة لمعرفة أثر الخمر في مختلف أنواعه، فسقوها وأنات العظيمة الجثة كالإبل والخليل، وسقوها للشاء والظباء والكلاب، بل سقوها دوا، واستعانوا بحواء حتى صبوها في أفواه الأفاعي، وشاهدوا أثر الخمر في هذه الحيوانات. يحدثنا النظام أنه شهد أكثر هذه التجربة، ثم يقول إنه لم يجد في جميع الحيوانات شيئاً سكرًا من الظبي، وهو يقول: «ولولا أنه من الترفه لكنت لا يزال عندى الظبي، حتى أسكره وأرى طرائف ما يكون منه»^(٩).

ويشارك النظام محمد بن عبد الله في إجراء تجارب أخرى على ظليم، فكانا يلقمانه الحجارة الممخاة والجر ليريا فعله بها. يقول الجاحظ^(١٠): «وأخبرني أبو إسحاق — وكنا لا نأكل اللحم بحديثه إذا حكى عن سمع أو عيان — أنه شهد محمد بن عبد الله يلقى الحجر في النار، فإذا عاد كالحجر قذف به قدام الظليم، فإذا هو يثلمه كما يبتلع الجر، وكنت قلت له: إن الجر يثلم سريع الانطفاء إذا لقي الرطوبات، ومتى أطبق عليه شيء يحول بينه وبين النسيم، والحجر أشد إمساكاً لما يتداخله من الحرارة، فلو أحيت الحجارة؛ فأحياها، ثم قذف بها إليه، فابتلع الأولى، فارتببت به، فلما ثقي وثقلت اشتد تعجبي له، فقلت: لو أحيت أول الحديد ما كان منها ربع رطل ونصف رطل، ففعل، فابتلعه، فقلت: هذا أعجب من الأول والثاني؛ وقد بقيت علينا واحدة، وهو أن ننظر أيستمرى الحديد كما يستمرى الحجارة؛ ولم يتركنا بعض السفهاء وأصحاب الخرق أن نتعرف ذلك على الأيام؛ وكنت

(٨) كان الأول أن يشير هورتن إلى مذهب الجوهر الفرد عند أوائل المعتزلة، وإلى مباحثهم الطبيعية

متأخرين عن المعتزلة.

(٩) حيوان ج ٢ ص ٨٣ — ٨٤. (١٠) حيوان ج ٤ ص ١٠٦.

عزمت على ذبحه ونفتيش جوفه وفانصته ، فلعل الحديد يكون قد بقي هناك لا ذائبا ولا خارجا ، فعمد بعض ندمائه إلى سكين ، فأحماه ، ثم ألقاه إليه ، فابتلعه ، فلم يجاوز أعلى حلقة حتى طلع طرف السكين من موضع مذبحه ، ثم خر ميتا ؛ فنعنا بخرقه من استقصاء ما أردنا . والنظام في هذه التجارب هو الأستاذ المشرف الذي يوجه التجربة ويفسر ظواهرها ؛ والظاهر أن النظام لم يكن يستطيع القيام بهذه التجارب مستغلا ، لأنه كان يعوزه المال الذي يُمَكِّنُه من الحصول على ما يريد ؛ ومنها يكن من بساطة هذه التجارب فقد كان النظام يضل منها إلى بعض الحقائق ؛ وهي على كل حال من وسائل المنهج التجريبي ، وتدل على نزعة النظام .

ولم يكن النظام رجلا بصدق كل ما يُلقى إليه ، بل هو يحاول كشف العلل البعيدة للأشياء ، فنراه مثلا ينكر الطيرة ؛ لأن الواقع لا يؤيدها ، بل يأتي على خلاف ما يتوقع المتطير ؛ وهو يقص لنا من أسره يوم قصد الأهواز ما يؤيد هذا ويثبت أن الطيرة باطلة ؛ ثم يقيس على ذلك أسر الرؤيا ومعبريها ؛ فهم يقشاهمون أو يقشاهلون بحسب ما في الرؤيا ، وهذا باطل بطلان الطيرة . ويحسن أن أذكر هنا ما حكاه النظام ، وهو نص طويل ربما يكون فيه إظهار لأسلوب النظام ودلالة على بعض ظروف حياته ، وفي ذكر النصوص ، كما قدمت القول ، عوض عن مؤلفاته التي لم تصل إلينا : يقول الجاحظ^(١) : « وأخبرني أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام ، قال : جُعْتُ حتى أكلت الطين ، وما صيرت إلى ذلك حتى قَلَبْتُ قلبي أتذكر هل بها رجل أصيب عنده غداء أو عشاء ، فما قدرت عليه ، وكان على حبة وقيصان ، فنزعت القيصان الأسفل فبعته بديرهات ، وقصدت إلى فرضة الأهواز أريد قصبة الأهواز ، وما أعرف بها أحدا ؛ وما كان ذلك إلا شيئا أخرجه الضجر وبعض التعرض ؛ فوافيت الفرضة ، فلم أصب فيها سفينة ، فتطيرت من ذلك ؛ ثم إنى رأيت سفينة في صدرها خرق وهشم ، فتطيرت من ذلك أيضا ، وإذا فيها حولة ، فقلت للملاح : تحملني ؟ قال : نعم ، قلت : ما اسمك ؟ قال : داود ، وهو بالفارسية الشيطان^(٢) ، فتطيرت من ذلك ؛ ثم ركبته معه ، تصك الشمال وجهي ، وينثر الليل الصقيع على رأسي ؛ فلما قربنا من الفرضة صحت : يا حيّ ! ومعنى لحاف لي سَمَلٌ ومضربة خلق ، وبعض ما لا بد للمثل مني ؛ فكان أول حال أجاوبني

أهور ، فقلت لبِقَار كان واقفا : بكم تكري نورك هذا إلى الخان ؟ فلما أدناه من متاعى إذا الثور أعضب القرن ، فازددت طيرة إلى طيرة ؛ فقلت في نفسي : الرجوع أسلم لي ؛ ثم ذكرت حاجتي إلى أكل الطين ، فقلت : ومن لي بالموت ! فلما صرت في الخان ، وأنا جالس فيه ومتاعى بين يدي ، وأنا أقول : إن أنا خلقت في الخان ، وليس عنده من يحفظه ، فُشَّ الباب وسُرق ؛ وإن جلست أحفظه لم يكن لحي الأهواز وجه ؛ فبينما أنا جالس إذ سمعت قرع الباب ؛ قلت : من هذا ، عافاك الله ؟ قال : رجل يريدك ، قلت : ومن أنا ؟ قال : أنت إبراهيم ، قلت : ومن إبراهيم ؟ قال : النظام ، قلت : هذا خنق ، أوعدو ، أو رسول سلطان ؛ ثم إلى تحاملت وفتحت الباب فقال : أرسلني إليك إبراهيم بن عبد العزيز ، ويقول : نحن وإن كنا اختلافنا في بعض المقالة فإننا قد ترجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق الحرة ؛ وقد رأيتك حين مررت على حال كرهتها منك ، وما عرفتك ، حتى خبرني عنك بعض من كان معي ، وقال : ينبغي أن يكون قد نزلت بك حاجة ؛ فإن شئت ، فأقيم بمكانك شهرا أو شهرين ، فعمسى أن نبعث إليك ببعض ما يكفيك زمنا من دهرك ؛ وإن اشتبهت الرجوع ، فهذه ثلاثون مثقالا ، فخذها وانصرف ، وأنت أحق من عذر ؛ فبجهم ، والله ، على أمر كاذب نفصني ؛ أما واحدة فإنى لم أكن ملكك قبل ذلك ثلاثين دينارا في جميع دهرى ؛ والثانية أنه لم يطل مقامى وغيبتي عن وطنى وعن أحماني الذين هم على حال أشكل بي وأفهم عني ؛ والثالثة ما بين لي أن الطيرة باطل ؛ وذلك أنه قد تتابع على منها ضروب ، والواحدة منها كانت عندهم مُطَبَّعة ؛ قال : وعلى مثل ذلك الاشتقاق يعمل الذين يعبرون الرؤيا .

ويسمع النظام ما جاء في أخبار العرب وأشعارهم من أمر الفيلان والتغول ؛ فلا يصدق هذه المزاعم ، ويرى مصدقها بالغباوة وقلة التمييز والتثبت ؛ وهذا هو سبيل العلماء الذين لا يقبلون الشيء إلا بعد الشك فيه وبعد تمحيصه والتثبت منه ؛ ولكن كيف يمثل النظام أمر الغول والتغول ؟ هو يفسر ذلك تفسيراً نفسياً . يقول أبو إسحاق : يكون في النهار ساعات ترى الشخص الصغير في تلك المهامه عظيما ، وتسمع الصوت الخافض رفيعا ؛ ولأوساط الفياق والقفار والرمال والحِرَار في أنصاف النهار مثل الدوى ، من طبع ذلك الوقت وذلك المكان ؛ ولذلك قال ذو الرمة :

إذا قال حادينا لنشبهه كناية صدى لم يكن إلا دوى السامع

قالوا : وبالذوى سميت دوية ودأوية ؛ وبه سمى الدود دوا . وكان الأعراب قد نزلوا بلاد الوحش المقفرة ، فاستوحشوا فيها ، وقل أنيسهم ، وفعلت فيهم الوحدة ضلها ؛ وكان الواحد منهم لا يقطع أيامه إلا بالمنى أو التفكير ، « والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة » ؛ وإذا استوحش الإنسان مثل له الشيء الصغير في صورة الكبير ، وارتاب وتفرق ذهنه ، وانتقضت أخلاطه ، فبرى ما لا يرى ، ويسمع ما لا يسمع ، ويتوهم على الشيء الصغير الحقيق أنه عظيم جليل ؛ ثم إن العرب جعلوا ما تصور لهم من ذلك أشعاراً وأحاديث تماشدها وتوارثوها ، فزاد إيمانهم بها ، ونشأ عليها أبنائهم ؛ فصار أحدهم ، إذا توسط الفياثي ، واشتملت عليه الليالي المظلمة ، فعند أول وحشة أو فرجة أو صباح يومه أو مجاورة صدى ، يرى كل باطل ويتوهم كل زور ؛ وربما كان في أصل الطبيعة أو الجنس نقاجاً كذاباً ، وصاحب تشنيع وتهويل ؛ فيقول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة ؛ فعند ذلك يقول : رأيت الغيلان ، وكلمت السعلاة ؛ ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول : قتلها ؛ ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول : رافقتها ؛ ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول : تزوجتها . . . وما زادهم في هذا الباب وأغرامهم به ومدّ لهم فيه ، أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وهذه الأخبار إلا أعرايئاً مثلهم ، وإلا غيباً لم يأخذ نفسه قط بشيئ مما يوجب التكذيب والتصديق أو الشك ، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قط .^(١)

والنظام ذو نزعة نقدية في تفكيره ، فهو يتناول ما يصل إليه عليه ، ويرزقه بميزان العقل وعلى هذا الأساس يقبله أو يرفضه ؛ وهو على هذا الأساس يصحّح الحديث أو يزيّفه ، ويتأول نصوص القرآن ؛ وهو في كل أبحاثه يحكم العقل ، وهو أداته ؛ ولا يعتمد على النص بقدر ما يعتمد على العقل .

بل لا يزال يرفع من شأن الشك فهو يقول : « نازعت الشكّ والمحدثين ، فوجدت

الشكّك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب المجدود ، وقال : الشك أقرب إليك من الجاحد ، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ؛ ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره ، حتى يكون بينهما حال شك »^(٢) .

وأخيراً يظهر أثر النزعة العلمية عند النظام في أسلوبه ؛ فهو علمي دقيق ؛ وهو يريد أن يضع الإنسان اللفظ بإزاء المعنى ، ويعمد إلى ما يريد من غير كناية أو تلويح ؛ ولذلك يعيب أن يستعمل التورية في الكلام^(٣) ، لما قد يكون فيها من غرور وكذب ؛ ولأن المفهوم منها قد يكون غير المقصود ، ولأن عبارة التورية تحتل معنيين ؛ ويقول إن طلاق الكناية مثل قول الإنسان : الخلية والبرية والبتة ، أو حبلك على غاربك ، لا يقع ، وإن قارنته بنية الطلاق ؛ ولعله يخشى أن يكون استعمال الكناية حائلاً دون انعقاد الجرم والعزيمة أو مدخلاً للبس في النية ؛ بل هو يتخذ من قول سيدنا على إنه قد يستعمل المعارض في كلامه ، وسيلة للعلن فيه ؛ وإنما أراد سيدنا على لورعه وشدة تقواه أن يفصل لسامعيه بين ما يحدث به عن نفسه ، وما يخبر به عن الرسول عليه السلام فقال : إذا حدثتكم عن رسول الله صلى الله عليه وآله فهو كما حدثتكم ، فوالله لأن آخر من السماء أحب إلي من أن أكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله ؛ وإذا سمعتموني أحدثكم فيما بيني وبينكم فإن الحرب خدعة ، لأن الضرورة قد تدعو إلى استعمال المعارض لاسيما في الحرب المبينة على الخديعة والرأي . يظن النظام على سيدنا على لقوله هذا ، ويقول : هذا يجري مجرى التدليس في الحديث ، ولو لم يحدثهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله بالمعارض وعلى طريق الإيهام لما اعتذر من ذلك .^(٤)

ولأي إسحاق تدقيق في التعبير وإطلاق الاصطلاحات والأسماء ، فلا يجوز أن تقول : الأرض يابسة إلا إذا أردنا بها القرباب التهافت ؛ أما إذا أردنا بदन الأرض الذي يلزم بعضه بعضا لما فيه من اللدونة فمن الخطأ أن نقول عنه إنه يابس ، لأن به أجزاء من الماء تختلط به فتنبه من التهافت ؛ « والأرض اليوم كلها أرض وماء والماء ماء وأرض ، وإنما

(١) حيوان ج ٦ ص ١٦ ، وينسب شريف إلى النظام أنه تابع أرسطو في القول بأن الشك هو أول خطوات المعرفة ، انظر : Martin Schreiner : Studien über Jeschua ben Jehuda : Berlin 1900, S.9 .

(٢) البيان والتبيين للجاحظ ج ١ ص ٢٦٨ مطبعة مصر ١٣٥١ هـ ١٩٣٢ م .

(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ٢ ص ٤٨ .

(١) حيوان ج ٦ ص ٧٧ — ٧٨ ؛ ثم انظر كيف يتأثر الجاحظ بذهب أستاذه ؛ فهو مثلاً يقص ما مروى له من أن الشيرة تضع ولدها ، وقد ألف على عنقه أفعى ؛ ثم يقول : « ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر ، وكذلك لا يعجبني الإنكار له ؛ ولكن ليكن ليكن قبلك إلى إنكار أميل ؛ وبعد هذا فاعرف مواضع الشك وحالاته الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له ، وتعلم الشك في الشكوك فيه تعلما ؛ فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه حيوان ج ٦ ص ١٠

يلزمها من الاسم على قدر الكثرة والقلة « ؛ ولذلك يخطئ النظام من يصف النار بأنها يابسة ، وهو يقول : « ولو كانت يابسة البدن لتهاقت تهاقت التراب ، ولتبرأ بعضها من بعض » ؛ ثم يبين سبب الخطأ في تسمية النار بأنها يابسة ، فيقول إن القوم لما وجدوا أن النار تستخرج كل شيء في العود حتى يصير رماداً يابساً متهاقاً ظنوا أن النار أعطته اليبس وولدت فيه ؛ ولكن الرماد هو الجزء الأرضي في العود ، وهو أحد أركانه ، « فقولهم النار يابسة ، غلط ؛ وإنما ذهبوا إلى ما تراه العيون ، ولم يفوضوا على مُعَيَّنَاتِ العِلل » (١) .

ومن الخطأ أيضاً أن يُقال إن الحرارة تورث اليبس إلا على سبيل المجاز ؛ وهو يبنى هذا على نظرية قديمة هي : أن الشيء يولد شكله ، يقول النظام : « إن الحرارة إنما ينبغي أن تورث السخونة وتولد ما يشاكلها ، ولا تولد ضرباً آخر مما ليس منها في شيء ؛ ولو جاز أن تولد من الأجناس التي تخالفها شكلاً واحداً ، لم يكن ذلك انخلاف بأحق من كلام آخر » (٢) .

ومن أمثلة الدقة عند النظام ألا يقول رجل لآخر : إني رأيتك لأني ألتفت ، وهو إنما رآه لطبع في البصر الدراك عند ذلك الالتفات .

الوجه المبرر

أما النزعة الثانية ، وهي النزعة الجدلية فإن أثرها يتجلى في الدور الكبير الذي قام به النظام في مجادلة المخالفين وقطعهم والانتصار للإسلام ؛ والنظام كما يقول الأستاذ نيرج (٣) أكبر عقل وأحد ذهن في الكفاح الذي قام بين الإسلام وغيره من النحل ؛ والمثل يضرب بقوته في الجدل وبرجحان عقله (٤) ؛ ويُذكر من قوته في المناظرة وقدرته على إخماد الخصم أن أستاذه أبا الهذيل ، مع علو كعبه في الجدل ، كان يخشى النظام ويتراض لئلا يظهر أمامه بمظهر المغلوب ؛ ويحكى الجاحظ في البيان والتبيين (٥) أن النظام لقي أبا شمر الحنفي

(١) حيوان ج ٥ ص ١٢ ، وفي الأصل مضيئات العلى ، وأثبتها الملل .

(٢) نفس المصدر ص ١٣ .

(٣) H.S. Nyberg, Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus, Orientalistische Literaturzeitung, 1929 S. 426-427 .

(٤) الفبايات ص ٢١ و ص ٥٤ القاهرة ١٣٤٧ هـ ١٩٢٥ م .

(٥) ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ ؛ انظر ذكر المعتزلة لابن الرضى ص ٣٣ .

أجل أن يوبن بن جعفر أمير البصرة ، وكان أبو شمر رجلاً قوياً المحجة هادئاً في مناظراته ، لا يهرك بدأ ولا رأساً ، ويرى كثرة الحركة عيباً ؛ ولم يزل النظام يجادله ويضغظه بالكلام حتى خرج من هدونه وحلّ خبوته ، وما زال يزحف حتى أخذ يبدى النظام ؛ وانتقل الأمر بعد ذلك إلى قول النظام ، وترك القول بالإرجاء .

وذكر النديم (١) في ترجمة أبي عبد الله الحسين بن محمد النجار ، من جلة المجترة ، أنه كان له مع النظام مجالس ومناظرات ؛ « والسبب في موت الحسين النجار أنه اجتمع مع إبراهيم النظام عند بعض إخوانه ، فسلم الحسين ، فقال إبراهيم : تجلس حتى أكلك ؛ فجلس ، فقال له إبراهيم : يجوز أن تفعل خلق الله ، فقال الحسين : يجوز أن أفعل الذي هو خلق الله ؛ قال إبراهيم : فالذي هو خلق الله خلق الله أو ليس يخلق ؟ قال الحسين : هو خلق الله ، قال إبراهيم : فقد فعلت خلق الله ، فلم لا يجوز أن تخلق خلق الله ، كما جاز أن تفعل خلق الله ؟ قال الحسين : لم أفعل خلق الله ، وإنما فعلت الذي هو خلق الله ، قال إبراهيم : والذي هو خلق الله خلق الله أو ليس يخلق له ؟ قال الحسين : فهو خلق الله ؛ فرفسه إبراهيم ، وقال : قم ، أأخزي الله من ينسبك إلى شيء من العلم والفهم ؛ وانصرف محموراً ، وكان ذلك سبب قتله التي مات فيها » .

وأهل أحسن مجال ظهرت فيه مواهب النظام ، وتجلّى فيه فضله هو مجادلته مع الدهرية والمناوية والديسانية ؛ وهنا ترى قوة منطق واعتداده بالعقل وحده وقدرته على إخماد الخصم بأيسر الكلام .

يقول الخياط إن النظام من أكبر من رد على الدهرية ، وهو يعرض لنا مثلاً من ذلك (٢) : يزعم الدهرية أن الجسم لم يزل متحركاً ، وأن الكواكب لم تزل تقطع الفلك ، فسلم إبراهيم ، فقال : ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع ، لا فضل لبعضها على بعض في السير والقطع ، أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض ؛ فإن كانت متساوية القطع فبعضها أقل من قطع جميعها ؛ وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد ؛ وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً لما دخلته القلة والكثرة أيضاً متناهية ؛ ومن الطريف أن هذا البرهان على أوليّة الحركة

(١) فهرست ص ١٧٩ ليترج ١٨٢١ . (٢) كتاب الانتصار ص ١٧ ، ٣٤ ، ٣٥ .

قد ذكره الغزالي من ضمن براهينه على حدوث الحركة، وذلك في كتاب تهافت الفلاسفة^(١).
ويذكر النظام مذهب أنبازوقليس فيجعل من مذاهب الدهرية ويقول^(٢):

قالت الدهرية في عالمنا هذا بأقوال: فتنهم من زعم أن عالمنا هذا من أربعة أركان: حر وبرد ويبس وبلة، وسائر الأشياء نتاج تركيب وتوليد؛ وجعلوا هذه الأربعة أجساما؛ ومنهم من زعم أن هذا العالم من أربعة أركان: من أرض وهواء وماء ونار، وجعلوا الحر والبرد واليبس والبلة أعراضا في هذه الجواهر؛ ثم قالوا في سائر الأشياء إنها نتاج من هذه؛ فجعلوا هذه الأربعة هي المذكورات وهي الأصول، وجعلوا الطعوم والأرياح والألوان والأصوات ثمار هذه الأربعة على قدر الأخلاط في القلة والكثرة والرقة والكتافة.

يرى أبو إسحاق أن هؤلاء القوم «قدّموا ذكر نصيب حاسة اللمس فقط، وأضرّبوا عن أنصباة الحواس الأربع»؛ ثم يرى أن ما تركب من الأصول من طعوم وأرياح وغير ذلك إما ضار أو نافع أو قاتل أو مؤلم أو مُلِدّ؛ ثم يلاحظ مثل هذا أيضا للعناصر الأصلية، ولما كانت الأشياء عنده تختلف أو تتفق بحسب آثارها فإنه يرى أن العناصر الأصلية ليست أحق بأن تكون علة للون أو الطعم أو الرائحة من أن تكون هذه علة لتلك؛ وهو يريد أن يقول إن الأصول الأربعة التي زعموها لا تصح أصولا؛ لأنها لا تنفرد عما عداها.

وهو يرد بمثل هذا على الديصانية الذين زعموا «أن أصل العالم إنما هو من ضياء وظلام، وأن الحر والبرد واللون والطعم والصوت والرائحة إنما هي نتائج على قدر امتزاجها»، فيقول لهم: إذا مزجنا شيئين فلا بد أن تظهر خاصية أحدهما على حسب نسبة الخليط، «فإننا إذا مزجنا شيئين من ذوات المناظر (يقصد الضياء والظلام) خرجنا إلى ذوات اللامس والمذاقة والشمّة؟ وهذا نفسه داخل على من زعم أن الأشياء كلها تولدت من تلك الأشياء الأربعة التي هي نصيب حاسة واحدة».

ويرد على من زعم أن النفس هي المزاج، وهذا القول لجالينوس^(٣)، فيقول: إن زعم قوم أن ههنا حسّا، هو روح، وهو ركن خامس، لم نخالفهم؟ وإن زعموا أن الأشياء يحدث لها حس إذا امتزجت بضرب من المزاج، فكيف صار المزاج يحدث لها حسا، وكل واحد

منها إذا انفرد لم يكن ذا حسّ وكان مفسدا للجسم؟ وإن فضل عنها أفسد حسها؛ وهل حكم قليل ذلك إلا حكم كثيره؟ ولم لا يجوز أن يجمع بين ضياء وضياء فيحدث لها منع الإفراد؟

فإذا استدل أصحاب المزاج على ما ذهبوا إليه بأن من الأجسام ما ليس أسود، فإذا اختلطت صارت جسما واحداً أسود، اتخذ النظام من نظرية الكون وسيلة للرد عليهم فقال: «يبنى وينكم في ذلك فرق: أنا أزعّم أن السواد قد يكون كامناً، ويكون بمنوع الظن؛ فإذا زال مانعه ظهر، كما أقول في النار والحجر وغير ذلك من الأمور الكامنة؛ فإن قلتم بذلك فقد تركتم قولكم، وإن أبيتم فلا بد من القول».

أما المنانية فلنظام ردود كثيرة على مذاهبهم؛ وقد ألف كتابا في الرد على التنوية. كان المنانية يقولون بالنور والظلمة، وإن الصدق خير وهو من النور؛ وإن الكذب شر وهو من الظلمة؛ فأراد النظام هدم قولهم بالاثنيين، فقال لهم: «حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه، من الكاذب؟ قالوا: الظلمة؛ قال: فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال: قد كذبت وقد أسأت، من القاتل؟ قد كذبت؟ فاختلطوا عند ذلك، ولم يدروا ما يقولون؛ فقال لهم إبراهيم: إن زعمتم أن النور هو القاتل: قد كذبت وأسأت، فقد كذب، لأنه لم يكن الكذب منه، ولا قاله؛ والكذب شر فقد كان من النور شر، وهو هدم قولكم؛ وإن قلتم إن الظلمة قالت: قد كذبت وأسأت، فقد صدقت، والصدق خير، فقد كان من الظلمة صدق وكذب، وهما عندكم مختلفان؛ فقد كان من الشيء الواحد شيان مختلفان: خير وشر على حكمكم، وهذا هدم قولكم بالاثنيين»^(١).

ومن غريب ما يذكر أن الخليفة المأمون جادل مانوياً وأخذه بمثل برهان النظام. وحكي الملاحظ بعد كلام للنظام مع المنانية: «ومسألة أخرى سأل عنها أمير المؤمنين الزنديق الذي كان يكنى بأبي علي، وذلك عندما رأى من تطويل محمد بن الجهم وعجز العتي ومساءة القاسم بن سيار، فقال له المأمون: أسألك عن حرفين فقط: خبرني هل ندم مسيء قط على إساءته، أو نكون نحن لم نندم على شيء كان منا قط؟ قال: بل ندم كثير من المسيئين على إساءتهم، قال: خبرني عن الندم على الإساءة إساءة أو إحسان؟ قال: إحسان، قال

الذي ندم هو الذي أساء أو غيره ؟ قال : الذي ندم هو الذي أساء ، قال : فأرى صاحب الظن هو صاحب الشر ، وقد بطل قولكم إن الذي ينظر نظر الوعيد غير الذي ينظر نظر الرحمة ، قال : فإني أزم أن الذي أساء غير الذي ندم ، قال : فندم على شيء كان منه أو على شيء كان من غيره ؟ قطعه بمسأله « : ترى هل استفاد المأمون هذه الحجة من أبي إسحاق كما هو ظاهر في الألفاظ والمعاني ؟ نحن نعرف أن النظام كان من جلساء المأمون ، وأنه كان يحضر مجلسه مع استاذة أبي الهذيل .

كذلك حاول النظام أن يبطل قول المنانية بالامتزاج بين النور والظلمة . فقد زعم المنانية أن النور والظلمة مختلفان بالجواهر والعمل واتجاه الحركة ؛ ولكنهم مع هذا قالوا بتمازجهما ، فقال لهم النظام : « إذا كانا على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلتا واجتماعا من تلقاء أنفسهما ، وليس فوقهما قاهر قهرهما ، ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما ، كما يمنع الحجر مما في طبعه من الانحدار ، وكما يمنع الماء مما في طبعه من السيلان ؟ بل ينبغي أن يكونا لا يزدادان إلا تباينا ومفارقة على قولكم » .

وقد يُعترض على إبراهيم بأنه هو أيضا يقول بالجواهر المتضادة الأجناس ، وبأن لكل جوهر طبيعة خاصة ، وأنه لا يصدر عن الشيء الواحد فعلان مختلفان ؛ يجب إبراهيم بأنه يقول بالأجناس المتضادة في الطبائع ، ولكنه يقول بأن فوقها قاهراً يقهرها على الامتزاج والافتراق ويقهرها على غير طباعها^(١) .

وقد قال المنانية بعدم تنهاى بلاد الحماة في المساحة والذرع ، وزعموا ، مع هذا ، أنها قطعت بلادها ووافقت بلاد النور ، فقال لهم النظام : « إن كانت بلادها لا تنهاى ، فقطعت ما لا يتناهى يستحيل ؛ لأن المقطوع مفروق من قطعه ، والفراغ من الشيء يدل على نهايته ؛ وإن كانت تنهاى فهذا نقض قولكم » .

وقد اعترض على النظام في هذا البرهان بأنه يقول بأن الجسم لا يتناهى في التجزؤ ، فكيف يُقطع ؟ قال النظام بالطيرة للتخلص من هذه الصعوبة ؛ ولولم يكن قال بها لما كان هذا الاعتراض اعتراضاً وجيهاً ، لأن الفرق ظاهر بين عدم التنهاى في التجزؤ وعدم التنهاى في المساحة والذرع .

(١) يحد القارىء اعتراضات ابن الراوندى على النظام ورد الخياط عليها في مواضع كثيرة من كتاب الانتصار .

كذلك أزم إبراهيم المنانية من قولهم بتناهى النور والظلمة في بعض جهاتهما أن يقولوا بالتناهى من جميع الجهات^(٢) .

وكان المنانية يقولون إن النور مبين للظلمة وإنه لا يفعل إلا الخير ، فقال لهم إبراهيم : « إذا كان النور لم يزل مبينا للظلمة فهل تخلو مباينته لها من أن تكون حليماً أو اختياراً ؟ قال : فإن كانت طباعاً فأفعال الطبائع لا تزول إلا بزوال الطبائع ؛ وإن كانت اختياراً فما يدرىكم إذا كان النور مختاراً لعله سيختار الشر على الخير ، ولعل الظلمة ستختار الخير على الشر ؟ » .

وقد يُعترض على إبراهيم بأنه قال إن الله مختار للعدل ، وقال مع ذلك إنه لا يوصف بالقدرة على الجور ؛ والإجابة على هذا أن يبين قوله وقول المنانية فرقا ؛ هو أن المنانية قالوا إن النور يحتل لنفسه المنافع ، ويدفع عنها المضار ، وإن الآفات تدخل عليه ، وإن الظلمة تغلب عليه حتى لا يعلم شيئاً لغلبتها عليه ، فيجوز أن يقع منه ظلم ؛ والله لا يحتل لنفسه نهماً ، ولا يدفع عنها ضرراً ، والجور لا يقع إلا من ذى آفة أو جاهل أو ناقص ، والله يتعالى عن هذا ؛ فلا معنى للقول بأنه يقدر على الجور ، ونحن في مأمن من جوره بنا ؛ وسيأتى لهذا الرأي زيادة إيضاح^(٣) .

أما الديصانية فقد تقدم للنظام رد عليهم عند ذكر الرد على الدهرية ؛ زعمت الديصانية « أن فعل النور للحكمة جوهر منه وطبائع ، وأن خشونة الظلمة وتأذى النور بها جوهر وطبائع ، وأن النور لم يرك متأذياً بالظلمة ، وأنه إنما مازجها لتأذيه بها ؛ ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجاً لها » ، فقال لهم النظام : « إذا كان هذا على ما تقولون فينبغي أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة ، إذا كان مزاجها لها عن تأذيه بها حكمة ، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه ، وما كان من طبائع الشيء فهو مفارق له ؛ هذا واجب لازم » .

على أن إبراهيم قد أحال وصف الله بالقدرة على الظلم واعتل في ذلك بأن الظلم لا يقع إلا من ذى حاجة حاملة له على اعتقاده ، أو من جاهل بقبحه وغايبته ؛ وقال إن الله يفعل العدل لحسنه وشرقه لا لاجتلاب منفعة أو لدفع مضرة ، فأراد خصومه أن يلزموه من قوله بأن الله يفعل العدل لحسنه وشرقه ، ومن أن الله لم يزل علماً بحسنه وشرقه ، أنه لم يزل فاعلاً ؛

ولكن «إبراهيم لم يزعم أن الله جل ثناؤه يفعل العدل طبعاً، فيلزمه أنه لم يزل فاعلاً، وإنما زعم أنه يفعله باختيار منه لفعله؛ والاختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، ولا بد من أن يتقدم أفعاله ويكون موجوداً قبلها؛ فهذا هو الفصل بين قول إبراهيم وبين ما قالته الديصانية» (١).

وكان من أثر هاتين النزعتين النقدية والجدلية أن أثارتا على النظام خصومات كثيرة، فأهاج على نفسه المتكلمين، من معتزلة وغير معتزلة، والمحدثين والفقهاء، إلى جانب ما أهاج من ثنوية ودهرية؛ والظاهر أن النظام كان مولعاً بالمجادلات والناظرات، لأنه كان يجد فيها غذاء لعقله ورياضة لقدرته الجدلية؛ بل يظهر أنه كان يختبر الناس ويجادهم على ما يشبه الطريقة السقراطية؛ فيحدثنا الجاحظ عنه أنه قال: إذا أردت أن تعرف بمقدار الرجل العالم، وفي أي طبقة هو، وأردت أن تدخله الكبر وتنفخ عليه ليظهر لك فيه الصحة من الفساد، أو مقداره من الصحة والفساد، فكن عالماً في صورة متعلم، ثم اسأله سؤال من يطمع في بلوغ حاجته منه (٢).

والنظام ضرب من التهمك الخفي؛ كان إبراهيم بن هاني لا يقيم شعراً؛ وكان يدعى بحضرة أبي إسحاق علم الحساب والهندسة واللحون، وأنه يقول الشعر؛ فقال أبو إسحاق: نحن لم نمتحنك في هذه الأمور، فلك أن تدعيها عندنا؛ كيف صرت تدعى قول الشعر، وأنت إذا رويته لغيرك كسرته؟ قال: فإني هكذا طبعته، أن أقيمه إذا قلت وأكسره إذا أنشدت؛ قال أبو إسحاق: ما بعد هذا الكلام كلام (٣).

وهو يجيد تنفيذ دعوى الخصم ويحسن إفحامه؛ فقد كان مثنى بن زهير مولعاً بالحمام، وقال ذات يوم: ما تلهي الناس بشيء مثل الحمام، وأبو إسحاق حاضر؛ فناظره ذلك وكظم غيظه، ولم يرد عليه؛ فطعم مثنى فيه، وأخذ يتكلم عن كرم الحمام ووفائه وثباته على العهد يحثينه إلى أهله، لا يزيد به سوء صنيعهم إلا وفاء؛ فقال أبو إسحاق: أما أنت فأراك دائماً تحمده، وتذم نفسك؛ ولئن كان رجوعه إليك من الكرم إن إخراجك له من اللؤم؛ وما يعجبني من الرجال من يقطع نفسه لصلة طائر، وينسى ما عليه في جنب ما للبهيمة؛ ثم قال: أخبرني عنك حين تقول: رجع إلى مرة بعد مرة، وكلما زهدت فيه كان في أرغب،

ولما باعدته كان لي أطلب، إليك جاء وإليك حنّ أم إلى عشه الذي درج منه وإلى وكرة الذي ربي فيه؟ أرايت أن لو رجع إلى وكرة وبيته، ثم لم يجدك، وأفلاك غائباً أو ميتاً أكان يرجع إلى موضعه الذي خلفه؟ وعلى أنك تتعجب من هدايته، ومالك فيه مقال غيره؛ فلما شكرك على إرادته لك فقد تبين خطوك فيه، وإنما بقي الآن حسن الاهتداء والخيرين إلى الرمان؛ ثم أخذ أبو إسحاق يبرهن على أن الزخم، وهي من لثام الطير وليست من عناقها وأسرارها، وأن قواطع الطير والسماك لا تقل اهتداء عن الحمام، ولا يكون اهتداؤها على هرين أو نوطين ولا عن تعليم وتدريب، وأخذ يثبت أن عامة السمك أعجب من عامة الطير (٤).

الانحياز إلى النعمى

أما النزعة الثالثة وهي نزعة التعمق فلها آثار ظاهرة في كل ما تقدم؛ كان النظام يسير في تفكيره سيراً منطقياً إلى أقصى حد، لا يرهب شيئاً ولا يبالي أن ينتهي إلى الاصطدام بالنصوص أو الطعن فيمن يكون موضع الإجلال؛ يقول السيد المرتضى في كلامه عن النظام إنه كان «حسن الخاطر، شديد التدقيق والفحص؛ وإنما أداه إلى المذاهب الباطلة التي تفرق بها واستشغلت منه تدقيقه وتغلغله» (٥)؛ وقد تقدمت أمثلة كثيرة على هذا التدقيق والتغلغل في أمر الاصطلاحات ومعرفة العلل الحقيقية وترك الظاهرية وفي تحليله لأراء المنصوص وإبطالها، وفي غير ذلك؛ وسيأتى في بسط آرائه الفلسفية الكلامية أمور كثيرة تشهد بذلك.

وقد يكون من أسباب هذا التطرف والتغلغل أن النظام كان مولى، وكان ذكياً، ذاق من قسوة الأيام ومرارة العيش شيئاً كثيراً؛ فلا غرو أن يكون فيه سوء ظن بالناس وثورة على الأوضاع، وأن يكون تفكيره صارماً لا هوادة فيه؛ وكان الاشتغال بالعلم هو الشيء الوحيد الذي تركت فيه جهود الموالى؛ والتفكير هو المنفذ الوحيد الذي تنفذ منه قوى رجل كالنظام لقي من دهره عنتاً وضيقاً؛ وأظن أن موقفه إزاء الحديث والإجماع والرأى والمصحية وإقباله على قراءة كتب الفلاسفة وحفظه للتوراة والإنجيل وسحرية تفكيره الكبيرة، كل هذا لا يخرج من أثر نزوع الموالى إلى التحرر من سلطان العرب ودينهم

(١) الانتصار ص ٤٢ — ٤٣. (٢) الحيوان ج ٦ ص ١١.

(٣) نفس المصدر ج ٣ ص ٣٤.

(٤) حيوان ج ٣ ص ٧٩ — ٨٠. (٥) الأمل ج ١ ص ١٣٢.

وثقافتهم ، كما تقدم القول ؛ أو هو يدل على الأقل على أن الموالى كانوا يحاولون ألا يكون
لثقافة العرب ودينهم استثناء بالعقل ؛ والحق أننا نلاحظ في جملة تفكير المعتزلة عامة والنظام
خاصة عناصر من طراز آخر غريب عن روح الإسلام وأهله ، ونجد بعض الكتاب^(١)
يرمون النظام بميله إلى الثقافات الأجنبية كذاهب البراهمة وما ينتج عنها من تعارض مع
النبوت والشرائع ، وأنه لم يجاهر بذلك خوفاً من السيف ؛ كما أنهم يرمونه بالتأثر بالثنوية ،
وفي آراء النظام ما قد يبرر هذا^(٢) .

وينبغي ألا نترك الكلام في هذا الباب قبل أن نبين بعض نواحي النقص في ثقافة
النظام ونأمله أحياناً في تطبيق القواعد التي يضعها للبحث .

كان النظام رجلاً سيئ الظن ، يسرف في ذلك ، ويفرط في المهاجة والانهام ؛ ويسهل
أن نجد أثر هذه النزعة في موقفه إزاء الحديث والصحابة ؛ وهو لا يمحس ما يروى إليه ،
ويبنى مهاجمته على روايات غير صحيحة ، كما يظهر هذا من طعته في سيدنا علي ، مع احترامه له
أحياناً وتصويبه إياه في التحكيم وتخطئة من حاربه^(٣) ؛ فمثلاً سمع النظام ما قاله سيدنا علي
من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له في أمر الخوارج : « إنك مقاتلهم وقتلهم » ، وإن
الحدج ذا الثدية منهم ، وإنك ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين^(٤) ؛ وروى له أن
سيدنا علياً كان يوم النهروان يتفقد القتلى ، ويرفع رأسه إلى السماء تارة ينظر إليها ،
ثم يتركها إلى الأرض فينظرها تارة أخرى ، وإنما كان سيدنا علي قد تفقد القتلى ليجد من
جملتهم الحدج ، فلما استبطأ وجوده ، وطال الزمان أشفق من دخول الشبهة على أصحابه لما
كان قال لهم ، فاهتم وجعل يقول : والله ما كذبت ولا كذبت ، وصار يرفع رأسه داعياً
متضرعاً أن يجعل الله تعالى له الظفر بالحدج ، ثم يغلبه الهم فيطرق ؛ وبدل أن يؤول
النظام إطراق سيدنا علي ورقته رأسه قال مُتَبَهِّماً : إنه كان يوم أصحابه أنه يوحى إليه .
واعتمد النظام على قصة رُوِيَتْ له ، وهي أن الحسن سأل أباه بعد فراغه من قتال الخوارج :
أكان رسول الله صلى الله عليه وآله تقدم إليك في أمر هؤلاء بشيء ؟ فقال : لا ، ولكن

رسول الله صلى الله عليه وآله أسرف بكل حق ، ومن الحق أن أقاتل الناكثين والقاسطين
والمارقين . ومع أن هذه القصة غير موثوق بصحتها فإن النظام يتهم سيدنا علياً بالتناقض وأنه
يقول إنه أوصى بكل حق ، ولم يوص بالخوارج على خصوصيتهم ، ثم يقول إن النبي قال له
ما قال ؛ لذلك يقول ابن أبي الحديد مبيناً هذا النقص في النظام : « ولقد كان رحمه الله تعالى
بنيذاً عن معرفة الأخبار والسير مُنْصِباً فكره مجهداً نفسه في الأمور النظرية الدقيقة ،
كمسألة الجزء ومداخل الأجسام وغيرها ؛ ولم يكن الحديث والسير من فنونه ولا من علومه ؛
ولا ريب أنه سمعها (قصة سؤال الحسن لأبيه في أمر الخوارج) ممن لا يوثق بقوله ، فنقلها
كما سمعها^(٥) » .

فالنظام لم يكن يثبت من صحة الأخبار ، وكان يبنى عليها طعونه . ويؤيد الجاحظ هذا
الكلام في حق أستاذه فيقول : « كان إبراهيم مأموناً للسان قليل الزلزال والزيغ في باب الصدق
والكذب ؛ ولم أزعم أنه قليل الزيغ والزلزال على أن ذلك قد كان يكون منه ، وإن كان
قليلاً ؛ بل إنما قلت على مثل قولك : فلان قليل الحياء ، وأنت لست تريد هناك حياء
البشة ؛ وذلك أنهم ربما وضعوا القليل في موضع ليس . وإنما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء
فلمنه وجودة قياسه على العارض والباطن والسابق الذي لا يوثق بمثله ؛ فلو كان بدل تصحيحه
القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص ؛ ولكنه كان يظن
الظن ، ثم يقبس عليه ، وينسى أن بدء أمره كان ظناً ؛ فإذا اتقن ذلك وأيقن ، جزم عليه
وحكامه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه ؛ ولكنه كان لا يقول : سمعت ولا
أقول [رأيت ؛ وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما
يحكى ذلك عن سماع قد امتحنه ، أو عن معاينة قد بهرت^(٦) » .

ويؤخذ مما يحكيه ابن المرتضى عن أبي عبيدة أن النظام لم يكن يقرأ أو يكتب ؛ ويحكى
ابن حجر في « لسان الميزان » عن عبد الجبار المعتزلي أنه قال في كتابه طبقات المعتزلة إن
النظام كان أمياً لا يكتب . ولا يستطيع الباحث إقرار هذا الخبر كما لا يستطيع إنكاره ؛
ولكن فيه من العجب أن يكون النظام قد حفظ ما حفظ وألف كتبه الكثيرة في تدوين
آرائه وفي الرد على المخالفين ، وهو أمي لا يخط حرفاً ولا يقرؤه .

(١) بندانى : فرق من ١١٤ ، وأصول الدين أيضاً ، ابن شاذكر في عيون التواريخ من ٣٦٨ .

(٢) انظر من ٢٨ مما تقدم . (٣) ملل من ٤٠ ، وراجع كلام النوبختي في مسألة الإمامة

لها بل . (٤) شرايع نهج البلاغة بر ٢ ص ٤٨ .

(٥) ح ١٣ ص ٢٠٠

(٦) اللامعة بر ٢ ص ٤٨ .

مطالعة النظام بين المعتزلة وبين مفكرى عصره :

نشأ النظام في البصرة ، وقد أصبحت أكبر مواطن الاعتزال بعد أن حمله إليها واصل ابن عطاء من المدينة ؛ فحكوت بها أول مدرسة قوية ، وانتقل منها الاعتزال إلى بغداد^(١) ؛ وفترج النظام على يد أستاذ من أكبر علماء المعتزلة ، وهو أبو الهذيل العلاف الذي أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وأبي عثمان الزعفراني وعثمان بن خالد الطويل أصحاب واصل^(٢) .
قرأ أبو الهذيل كتب الفلاسفة واتهمج منهاجهم^(٣) ، وانتصب للرد على المخالفين على اختلاف مذاهبهم ؛ وقد ورث النظام عن أستاذه هذه النزعات كلها ، وأسعده ذكاء متوقد كان مضرب المثل وشباب فتى ، فبلغ في العلم بأصول المعتزلة والمناظرة عليها وفي الرد على المخالفين ما جعل ابن حزم^(٤) يقول عنه إنه « أكبر شيوخ المعتزلة ومقدمة علمائهم » وما جعل الجاحظ يقول :^(٥) « أقول إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ؛ ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل ؛ فإن لم أقل : ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة ، فإني أقول : إنه قد أنهج لهم سبلا ، وفتق لهم أمورا ، واختصر لهم أبوابا ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة » .

وكان من شأن عقله المستقل ألا يطيل أمد خضوعه لأستاذه أو متابعتة لأرائه أو لآراء غيره من المعتزلة ؛ فكان يخالفهم وينظرهم ، ويظهر عليهم ؛ وسرعان ما انفصل عن أستاذه ، وألف فرقة خاصة به ؛ وكان تعمقه في المسائل وتطرفه في النظر سببا في أن كفره جميع المتكلمين حتى المعتزلة ؛ وقد ألف هؤلاء وغيزم الكتب في الرد عليه^(٦) . غير أن الذي يشوق الباحث من أمر النظام هو مناظراته لأستاذه ؛ يقول الملطى^(٧) إن المناظرات بين أبي الهذيل وبين النظام كانت في المجالس لا تنقطع ؛ وقيل للنظام : أتناظر أبا الهذيل ؟ قال :

- (١) كتاب الخبىء والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين محمد بن أحمد الملطى التوفى عام ٣٧٧ هـ طبعه استامبول ١٩٢٦ م ص ٣٠ .
(٢) نفس المصدر التقدم ص ٣٠ ، والمهرستاني ص ٣٤ .
(٣) نهاية الإقدام للمهرستاني طبعه أكسفورد عام ١٩٣١ م ص ١٨٠ .
(٤) الفصل ٤ ج ص ١٤٧ . (٥) الحيوان ج ٤ ص ٦٩ .
(٦) ذكر البغدادى في الفرق بين الفرق كتب كثيرة على النظام من مختلف الفرق ص ١١٤ .
(٧) نفس المصدر التقدم ص ٣١ .

والظاهر أن النظام قد أخذ من كل علوم عصره بطرف ؛ فأثقت بعضها ولم يحسن بعضها الآخر كما ينبغي ؛ ويدل على هذا دخوله في ميادين كل قوم ناقدا معتدًا بالعقل وحده ؛ ولذلك أكثر من النقد ، ولم يصل إلينا أنه أتى بجديد يذكر فيها نقد أو في إصلاح ما نقد . والحق أن العالم يحتاج إلى عقل راجح يزن به الأمور ، ولكنه في حاجة إلى ألا يتعرض لميدان بالنقد إلا بعد أن يتقن علومه ويعرفها معرفة شافية ؛ والظاهر أن النظام لم يكن يتقيد أحيانا بالقواعد التي يضعها ، فمثلا يحكى الجاحظ عنه أنه قال : « ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يدأوه ، فإن ذلك إنما تصوّر له بشيء اعتراه ؛ فمن كان ذكيا حافظا فليقتصد إلى شبتين وإلى ثلاثة أشياء ، ولا ينزع عن الدرس والمطارحة ، ولا يدع أن يتر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الأصناف ، فيكون عالما بخواص ، ويكون غير غفل من سائر ما يجرى فيه الناس ويخوضون فيه^(١) » ؛ وهذه نصيحة فيها حكمة وسداد ، تقوم على مبدأ التخصص في فنون قليلة ، مع الأخذ من كل فن بطرف ؛ ولكن النظام لم يقنع بالتخصص في أشياء قليلة ، بل أراد ألا يكون غفلا من سائر ما يخوض فيه الناس ؛ وفوق ذلك هاجم أولئك الناس من غير أن يتخصص في فنونهم .

وأخيرا ما مدى تأثير نزعات النظام في الثقافة الإسلامية ؟

لا يخلو نقده للحديث من أن يكون سببا من أسباب ازدياد العناية به ؛ كما أن مهاجته للمتكلمين وكثرة نقده لهم كانت مما ساعد على تنظيم الأبحاث وتنسيق مناهجها وتنمية طريقة الدفاع عن المبادئ^(٢) ؛ وكان النظام إلى جانب هذا من أكبر العاملين على نشر الثقافة الفلسفية في الجامع . وهو بتعمقه وتعرضه للبحث في أمور دقيقة أدخل كثيرا من الدقة والضبط في الأفكار ؛ هذا إلى ما كان لمجادلاته ومناظراته الكثيرة من أثر في وضع أصول الجدل والمناظرة ؛ كذلك قام بثورة على التقليد ، وقرر حق العقل في الأحكام ، وأمعن في قراءة كتب الفلاسفة والانتفاع بها ، فكان من الذين مهدوا السبيل للفلسفة الإسلامية التي ازدهرت في القرنين الثالث والرابع .

- (١) الحيوان ج ١ ص ٣٠ . (٢) نهد ذلك في إنكاره لمذهب الجوهر الفرد مثلا وفي أن معظم الأدلة لإببات الجوهر الفرد كالتأنيث مأخوذة من النقد الذي وجه للنظام ؛ انظر كتاب مذهب الذرة .

نم ، وأطرح عليه رُخاً من عقل ، وكثيراً ما كان يظهر التليذ على أستاذة ؛ وما أشبه النظام بأرسطو إزاء أستاذة أفلاطون ، وربما كان أرسطو أكثر احتراماً لمقام أستاذة وأقل حفاً من النظام ؛ فقد حُكي أن أبا الهذيل كان من شدة وطأة النظام عليه وقدرته على قهره يراوغ متهازناً ، كالذي رواه الجاحظ^(١) من أنه قيل لأبي الهذيل : إنك إذا راوغت واعتلت ، وأنت تكلم النظام ، فأحسن حالنا أن يشك الناس فيك وفيه ، قال : خسون شكاً خير من يقين واحد .

وإذا كان النظام أكبر علماء المعتزلة فليس من البالغة أن نقول إنه أطرف مفكرى عصره وأكثرهم استقلالاً في التفكير ، وأوسعهم تفهماً في أنواع المعارف ؛ فهو شاعر مع الشعراء ، وكان يتعمق أبا نواس ويؤلف عليه المقطعات ، وكان يدعو إلى القول بالوعيد قياًبي عليه ، ولذلك يقول أبو نواس ، يقصد النظام :

قل إن يدعى في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
لا تحظر الغفوان كنت امرأ حرجاً فإن خطرَكَهُ بالدين إزراء^(٢)

وهو قريب مع الفقهاء ، ومتكلم مع المتكلمين ، كما أنه صورة لثقافة عصره المتنوعة ، ومثال للعالم الذي كان يتطلبه الإسلام في ذلك العهد ؛ هذا إلى ذكاء نادر وحجة قوية واستقلال في التفكير ؛ حكى ابن المرتضى عن الجاحظ أنه قال : الأوائل يقولون : في كل ألف سنة رجل لا نظير له ، فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام ؛ وأنه قال : ما رأيت أحداً أعلم بالكلام والفقه من النظام^(٣) ؛ ومهما يكن في كلام الجاحظ من مبالغة ، فلا شك في أن النظام من أكبر مفكرى عصره ، بل هو أول مفكر يظهر أثر الفلسفة في تفكيره ومذاهبه ظهوراً قوياً واضحاً ، بل إن الجانب الفلسفي في تفكيره لا يقل عن الجانب الكلامي إن لم يكن أرجح منه ؛ وسيتبين من كلامنا أنه خليف بأن يُعد في طليعة ممثلي التفكير الفلسفي في الإسلام . يقول هورن^(٤) عن النظام : « إنه أعظم مفكرى زمانه تأثيراً بين أهل الإسلام ، وهو في الوقت نفسه أول من يمثل الأنكار اليونانية تمثيلاً واضحاً ؛ وبسبب تطرفه وجبرانه في آرائه أرغم متكلمي الإسلام على الرد عليه ؛ وعلى الدفاع عن آرائهم دفاعاً منظماً ؛

وبذلك نشر مسائل في علم الكلام تقوم على العلم » ؛ ويستدل هورن على أهمية تأثير النظام وعظم خطره بكثرة ما أُلّف عليه من الردود والنقوض .

النظام بين الكلام والفلسفة

ظهرت من المعتزلة منذ أول أمرهم^(١) نزعة إلى الاعتماد على العقل وإلى إقامة سلطان له إلى جانب النصوص المنزلة ، فحكموه في آرائهم بالإجمال ، في معرفة الله وصفاته وأفعاله وفي الحسن والقيح في الأفعال وغير ذلك ؛ وظهر منهم الاستقلال في الرأي في كثير من المسائل ؛ ولذلك يسميهم الباحثون الأوروبيون أصحاب المذهب العقلي (Rationalistes) أو المفكرين الأحرار ؛ فثلاً يؤلف شتير H. Steiner كتاباً عنوانه : المعتزلة أو المفكرون الأحرار في الإسلام^(٢) ؛ ويتابعه جالان (H. Galland) ، فيؤلف كتاباً بهذا الاسم نفسه تقريباً^(٣) ؛ وتتردد تسميتهم بالعقلين في كتابات كثير من الباحثين الأوروبيين .

ولما ترجمت كتب الفلسفة أيام العباسيين طالها شيوخ المعتزلة وخلطوا مناهج الفلسفة بأبحاثهم ، وأفردوا ذلك فناً من فنون العلم سموه بالكلام^(٤) ؛ ويذكر مؤرخو القالات بين علماء الإسلام ، تحقيقاً إلى حد كبير ، من موافقات المعتزلة للفلاسفة أو اقتباسهم منهم الشيء الكثير .

وكان من المعتزلة « شيخهم الأكبر » أبو الهذيل العلاف . قرأ أبو الهذيل كتب الفلاسفة ، واتجهج مناهجهم ، « فقال : الباري تعالى عالم يعلم هو نفسه ، ولكن لا يُقال : نفسه علم ، كما قالت الفلاسفة : عاقل وعقل ومعقول^(٥) » .

وكان النظام تلميذ أبي الهذيل ، « وكان أعلى في تقرير مذاهب الفلاسفة » ، كما يقول الشهرستاني . وإذا علمنا أن رونق علم الكلام يبتدى من عهد الرشيد والمأمون والمعتمد

(١) يعتبر واصل بن عطاء العقل أحد المصادر التي يعرف منها الحق ، إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع — كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري ، مخطوط ٥٩٨٦ م باريس ص ١٩٥ ط ، قلاعن الجاحظ .

(٢) Steiner ; Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig, 1865

(٣) H. Galland, Essai sur Les Mutazilités, les rationalistes de l'Islam

(٤) شهرستاني ملل ص ١٨ . (٥) نهاية الإقدام للشهرستاني ، اكتفورد ، ١٩٣١ م

(١) حيوان ج ٣ ص ١٨ . (٢) فهرست ابن النديم ص ٢ طبعة مصر .

(٣) ابن المرتضى : المعتزلة ص ٢٩ ، ٣٠ . (٤) Horten, Systeme, S- 190

والوائق والمتوكل وينتهي بعهد الصاحب بن عباد وجماعة الديلم فلا شك أن نمو علم الكلام متصل باتساع الأفكار بين المسلمين وازدياد معرفتهم بالثقافات الأجنبية على اختلاف ألوانها. وتقع حياة النظام في أحسن جزء من باكورة هذه المدة وأوفرها حظاً من الرغبة في الثقافة ومن النشاط الفكري.

وإنما قدمت بذكر هذه العلاقة بين الفلسفة والكلام لأبين علاقة النظام بالفلسفة وموقفه بين الكلام والفلسفة. والذي نلاحظه في جملة ما انتهى إلينا من آرائه أن الناحية الفلسفية فيها لا تقل عناصر عن الناحية الكلامية الدينية؛ ولا شك أن المتكلمين كانوا في عصر النظام قد جاوزوا تقرير العقائد إلى البحث في الموجودات على اختلاف أنواعها ومظاهرها وخصائصها، وتطرقوا إلى البحث في حقائق الأشياء، فحاضوا في البحث في الجواهر والأعراض وأحكامها وطبائع الموجودات من حيوان وجاد. ولذلك نجد الكثير من آراء النظام وغيره من متكلمي زمانه يدور حول أمور فلسفية، قد يكون لبعضها شأن بالنسبة لتقرير بعض العقائد، لكن الكثير منها ليس له بالدين اتصال مباشر؛ وإنه وإن كان قد بقي جدالاً مع المخالفين من دهرية وثنوية، قام به النظام فتم ما يبرر القول بأن دفاع النظام كان إلى حد ما من وجهة نظر فلسفية عقلية، وإن كان الباعث الأكبر عليه الدين، والقول بأن العاطفة الدينية لم تكن وحدها الباعث للنظام على التعمق والتغلغل في المسائل الفلسفية والمذاهب اللطيفة؛ بل كان ذلك أيضاً بباعث من عقله المتوثب وعماف طبيعته من حب التعمق والغوص. ويقول ابن حجر كما سيأتي (ص ٧٣) إن للنظام كتباً في الاعتزال والفلسفة؛ ولو تأملنا أسماء كتبه لوجدنا الفلسفي منها لا يقل عن الكلامي؛ وموقف النظام من الإسلام شبيه بموقف الكندي أو الفارابي أو ابن سينا؛ فهم يعتبرون فلاسفة على الحقيقة، ولكنهم تكلموا في واجب الوجود، وفي النبوة والخير والشر، وعالجوا مسائل الدين بطريقة فلسفية، ومباحثهم مُشرَّبة بالغايات الدينية، بل منهم من كان أكثر من المعتزلة مسaire للدين؛ والنظام مثلهم، ولا أرى بينه وبينهم إلا فرقا في الدرجة والاصطلاحات؛ وإذا كنا نلاحظ أن فلسفة هؤلاء الفلاسفة الثلاثة متأثرة أكبر التأثير بفلسفة اليونان، فإننا نلاحظ في تفكير النظام شيئاً من الاستقلال؛ فهو يرد على مذهب الفلاسفة، ويأخذ من مذاهبهم ما يتفق معه آرائه، ويصدق على تفكير النظام وآرائه ما يقوله رينان فيما يتعلق بالفلسفة

للمذاهب المتكلمين، فإن رينان، إذ يبغض الفلسفة الإسلامية التي كان يمثلها فلاسفة الإسلام الحقيقيون، ويعتبرها الفلسفة اليونانية في لغة عربية، وينكر عليها كل ابتكار، يرفع إلى حد ما من شأن علم الكلام، يقول رينان^(١): «لا ينبغي أن نلتبس عند الجنس السامي دروسا فلسفية... فإن الفلسفة لم تكن قط عند الساميين إلا عارية أخذوها من غيرهم، ولم تتعد مظهر حياتهم، ولم تكن عظيمة الثمر، وإنما كانت تقليداً للفلسفة اليونانية... ولم يفعل العرب أكثر من أنهم تناولوا مجموع المعارف اليونانية، كما كان العالم كله يقبلها في القرن السابع والثامن... وينبغي ألا نخدع أنفسنا في تقدير من كانوا يسمون فلاسفة بين العرب، فلم تكن الفلسفة إلا أسراً عارضاً في تاريخ العقل العربي، أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغي أن تُلتمس عند فرق المتكلمين... وفي علم الكلام بنوع خاص».

وينبغي ألا نعجب من هذا الذي يقرره رينان، فإن المتكلمين، ومن أوائلهم للمعتزلة، هم أول من قرأ الثقافات الأجنبية وفلسفة اليونان، فكانوا أول من تأثروا بها، محتفظين باستقلال الشخصية الإسلامية أكثر من احتفاظ من جاء بعدهم من فلاسفة الإسلام.

ويقول البارون كراي^(٢): «قبل دخول الكتب الفلسفية اليونانية إلى المسلمين كان هؤلاء من تلقاء أنفسهم قد أنشأوا حركة فلسفية؛ ثم اتسع تفكيرهم وازداد دقة بسبب ازدياد الأثر اليوناني»، ثم يقول بعد بيانه لآراء النظام: «كان النظام، إذن، عالماً بمجهد فكره في مسائل شاقة واسعة؛ ورغم أن آراءه وآراء أبي الهذيل قد وصلت إلينا موجزة جداً فهي تبين لنا مذاهب اليونان في الجدل وفي الطبيعة وما بعد الطبيعة، في أثناء نفوذها بين المسلمين».

ونحن، إذ نرى في تفكير النظام عناصر فلسفية كثيرة، وإذ نجد له مذهباً كاملاً متسق الأجزاء، كما سبقين، لعلمنا لا نكون بعيدين عن الصواب إذا قررنا أن النظام هو أول مفكرى الإسلام المتفلسفين الذين مهدوا الطريق للفلسفة الإسلامية المعروفة؛ وهو على دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة خير تمثيل. ولعل فيه بعض الشبه بالكندي؛ فكلاهما

(١) E. Renan : Averroès et l'Averroïsme, Paris, 1925 préf., VII, averroès, 11; p. 89.

(٢) Carra de Vaux : Averroès, Paris, 1900, p. 15, 27.

بصرى عرف البصرة والكوفة وبغداد ، وعرف مجالس الخلفاء ؛ والكندى قد اتصل بالخلفاء المعتزلة ، وهو يشبه المعتزلة بتأليف الكتب فى الرد على المخالفين من مانوية وثنوية وملحدون ومنكرى نبوت ، وفى تأليفه فى العدل والتوحيد والاستطاعة ؛ وهو وإن كان يعتبر أول فلاسفة الإسلام فهو وثيق الصلة بالدين وأصول المعتزلة ، ولذلك نجد البيهقى فى تاريخ الحكماء يقول إن الكندى جمع فى تصانيفه من الشرع والمقولات ، وإنه كان مهندساً^(١) ؛ وهو أقرب لأن يكون فيلسوفاً رياضياً طبيعياً منه لأن يكون إلهياً .

مميزات الشخصية :

ذكر الجاحظ أنه كان يُقال : يُستدل على نباهة الرجل من الماضين بنبأين الناس فيه ، وقال : ألا ترى أن علياً رضى الله عنه قال : يهلك فى فتيان : مُحِبٌّ مفرط ، ومُبْغِضٌ مفرط ؛ وهذه صفة أنبأ الناس وأبعدهم غاية فى مراتب الدين وشرف الدنيا .

وإذا كان هذا صحيحاً فلا شك أن النظام كان من أنبه النابهين ، لأنه نال من تقدير قوم وأثار من سخط آخرين ما لا يتفق إلا قليلاً ؛ وقد انقسم الناس فى الحكم عليه ، فمنهم من يثنى على دينه وتقواه ومواقفه المحمودة فى الذب عن الدين ونصرة التوحيد^(٢) ، ومنهم من يقول : « ما فى القدرة أجمع منه لأتباع الكفر . . . ومع زيفه وضلالته كان أقسق خلق الله »^(٣) ؛ ويصفه ابن قتيبة^(٤) بأنه « شاطر من الشطار ، يغدو على سُكْرٍ وروح على سكر ، ويبست على جرائره ، ويدخل فى الأدناس ، ويرتكب الفواحش والشائعات ، وهو القاتل :

ما زلت آخذ روح الزق فى لطف وأسنبج دماً من غير مجروح
حتى اثنتيت ، ولى روحان فى جسدى والزق مطرّح ، جسم بلا روح
وبينا نجد الأسفرائينى^(٥) يقول عن النظام : « وكانت سيرته القسقى والفجور ، فلا جرم

(١) راجع تاريخ حكماء الإسلام للبيهقى مخطوط رقم ٣٦٦٦ تاريخ مدار الكتب المصرية ترجمة الكندى (ص ١٨) (تبين لى أن هذا الكتاب مع حصة نسبت للبيهقى هو حصة صوان الحكمة للجزى) وترجمة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى مصور بمكتبة الجامعة (ص ١٨٣) ، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام لهدى بور ترجمة محمد عبد الهادى أبو ربه ، طبعة القاهرة ١٩٣٨ من ١١٧ ؛ و Ibrahīm Madkour, La place d'Alfarabi dans l'École philosophique musulmane, Paris, 1934. p 5. 8-9.

(٢) المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ . (٣) أديب السعائى ص ٥٦٤ . (٤) تأويل مختلف الحديث ص ٢١ . (٥) التبصير فى الدين ، مخطوط بمكتبة الأزهر .

أنه كانت عاقبته أنه مات سكراناً . . . وكان آخر كلامه وما ختم به عمره أنه كان فى يده القدر وهو على عليّة فأشأ يقول :

اشرب على ظمأ ، وقل لمهذّب : هوّن عليك ، يكون ما هو كائن

فلما تكلم بهذا سقط من تلك العليّة ، ومات بإذن الله تعالى^(١) ، نجد الجاحظ^(٢) يقول : « ولقد أخبرنى عدة من أصحابنا أن إبراهيم رحمه الله تعالى قال وهو موجود بنفسه : اللهم إن كنت تعلم إنى لم أقصر فى نصرة توحيدك ، ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشدّ به التوحيد ، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه برىء ، اللهم فإن كنت تعلم أنى كما وصفت ، فاعف عني ذنوبى ، وسهّل عليّ سكرّة الموت ؛ قالوا : فمات من ساعته ؛ وهذه هى سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به ، والله تعالى شاكر لهم ذلك » .

ويذكر ابن حزم^(٣) نقلاً عن ابن الراوندى أن النظام « مع علو طبقة فى الكلام ، وتمكنه وتحكمه فى المعرفة تسبب إلى ما حرم الله عليه من فنى نصرانى عشقه ، بأن وضع له كتاباً فى تفضيل التثليث على التوحيد » .

ويخبرنا صاحب الأغاني^(٤) أن النظام لقي غلاماً أمرد فاستحسنه ، وجرى بينهما كلام تبادل فيه عبارات الحبة والغرام .

(١) وذكر الذهبي فى تاريخه أن النظام سقط من غرفة وهو سكران فهلك (كتاب الانتصار ص ١٨٩) . (٢) انتصار ص ٤١ - ٤٢ . (٣) طوق الحماة ص ١٢٢ طبعة ليدن ١٩١٤ . (٤) الأغاني ج ٧ ص ١٥٤ ، ج ٢ ص ١٤٧ ، ج ٢١ ص ١٥١ - ١٥٢ .

وعين شعره النظام فى ملبح نصرانى (ابن شاعر ص ٦٨ و) :

ومُرَّتْ فسم الإله مثاله تصفّين ، من غصن ومن رمل
فإذا تأمل فى الوجاجة ظلك جرحته لحظة مثقلة الظل
ويذكر ابن خلكان فى ترجمة بهاء الدين بن شداد القفيع الشافعى أياًناً لشاعر فى طبلستان :

يا طبلستان أرى حيران قد برّمت منك الحياة ، فما تلتذ بالصبر
فى كل يومين رقاء يجدده هيبات ينفع تجديد مع الكبر
إذا ارتداه ليد أو لجمته تنكب الناس ، أن يبلى من النظر

وهذا البيت الثالث قد أخذته من قول النظام ، بفتح النون وتشديد الطاء المعجمة ، أبى اسحاق بن سيار
المسمى المتكلم المعتزلى فى وصف غلام : رقيق البصرة
أهيف إن مِرَّت سراييك مملّكة الجو من اللطف
يجرحه الناس بالمناظهم ويشكى الأعماء بالكف
(ابن خلكان : وفیات الأعيان ج ٢ ص ٥٣٤) .

وقد تقدم كلام النظام في العشق والفراق؛ ويذكر له شعر في الغلمان؛ ويصرح الكتاب بهذا الرأي؛ ويذكر له شعر في مدح الخمر، وإيقاظ النديم لمباكرتها^(١).

ولكن هذا كله جاء من جانب خصوم عرف عنهم التحامل على المعتزلة؛ أو هو من كلام خصوم متأخرين عن عصر النظام جاءوا بعد ان دالت دولة المعتزلة، وربما هم خصومهم بما فيهم وبما ليس فيهم؛ ولذلك يجب أن نتلوه مثل هذه الاتهامات بتردد كبير. لذلك يقول الأستاذ أحمد أمين عن النظام^(٢)، «ولعله كان يشرب النبيذ على عادة أهل العراق، ويستحسن الجمال على عادة الأدباء، فاستغل المحدثون ذلك، وشتموا عليه»؛ وإن ما روى له من شعر رقيق وغزل حسن لينم عن روح شعرية ونفس حساسة، ولكنه لا يدل على ما يرميه به الخصوم.

ويحكي لنا الخافظ^(٣) عن النظام أنه كان «أنفًا شديد الشكية أبا» للبهضية «يستكف من الجبن والفرار والهمزجة، وأنه «كان أضيق الناس بحمل سره»، وكان أشد ما يكون إذ يؤكده عليه صاحب السر؛ وكان، إذا لم يؤكد عليه، ربما نسي القصة، فيسلم صاحب السر؛ وقال له مرة قاسم التمار: سبحان الله! ما في الأرض أعجب منك، أودعتك سرًا، فلم تصبر عن إفشائه يوماً واحداً، والله لأشكونك للناس، فقال: يا هؤلاء، سلوه! نعمت عليه مرة واحدة أو مرتين أو ثلاثاً أو أربعاً، فلم الذنب؟ فلم يرض أن يشاركه في الذنب حتى صير الذنب كله لصاحب السر^(٤)».

وقد بين الأستاذ أحمد أمين^(٥) أن النظام كان، على عكس أستاذه أبي الهذيل، جواداً لا يجعل المال غاية، بل يجعله دون عرضه، وهو يفصل متاعب من يقتنى المال. وأخيراً قد كان النظام رجلاً جاداً في حياته، وعلى شيء من الزهد، يُسبك من

(١) حكى ابن شاذان في عيون التواريخ (ص ٦٨ ط) عن النظام أنه قال:

أما ترى الصبح قد لاجاً فقم بنا ، بناكر الرما

خذا ، فقد صاحبت الديوك وقد حن إليها الفؤاد وارتما

عروس دنّ نسر شاربها فخالها في الزواج مصباحا

(٢) ضحى الإسلام ج ٣ ص ١٢٠ . (٣) ج ١ ص ١٣٦ من الحيوان .

صلوات الخلقاء ما يتبلغ به ، وينفق ما زاد على ذلك في وجوه المعروف . وهو لا يقتنى الغزلان ، لأنه يعتبر ذلك من الترفه ؛ ولا يتلوه بالجم ، بل هو يقسو في نقد من يتلوه به كما تقدم ؛ والظاهر أنه كان عالماً بالمعنى الحقيقي ، يعكف على الدرس ويتعمق في مسائل الكلام ، وأهياً نفسه للعلم ؛ قال أبو إسحاق : «العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك» ؛ فإذا أعطته كلك فأت من إعطائه لك البعض على خطر » ، والظاهر أنه كان يحسن العمل بهذه الحكمة .

مؤلفاته :

أول ما يلاحظه الباحث الذي يريد أن يدرس آثار تفكير النظام أو غيره من المعتزلة هو أنه ليس بين يديه كتب لهم يعتمد عليها في معرفة آرائهم ؛ ذلك أن كتب أهل الاعتزال قد أصابها التلف على أيدي خصومهم ؛ وقد أفلح أهل الحديث والسنة في إتلاف كل مؤلفاتهم . يقول أرنولد : «إن ثورة أهل السنة على المعتزلة بلغت من النجاح في إتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة حداً يجعل المؤرخ مضطراً حتى الآن إلى الرجوع في معرفة تاريخهم ومذاهبهم إلى مؤلفات قوم نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزنادقة ، وكتبوا لذلك عنهم بروح التعصب» ؛ فالباحث في آراء النظام لا بد له أن يتلصّب فيها كتب أصحاب المقالات ؛ ومنهم الخصوم المتعاملون الذين يعتبرون كل رأى له فضيحة ، ولو كان في معارف لا صلة لها بالدين ؛ ومنهم من ينقل عن الخصوم فيصرح أحياناً ولا يصرح أحياناً أخرى ؛ ومنهم من ينقل مكرراً حكاية قوم سبقوا . لذلك يضطر الباحث أن يذكر مختلف الروايات ، فيوازن بينها لينتدئ لما عسى أن يكون رأى النظام على الحقيقة .

يقول ابن حجر^(١) في كلامه عن النظام : وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة ، ذكرها ابن النديم .

على أن معارفنا كانت محدودة ، ولا سيّافى دقيق الكلام ، قبل ظهور كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ، وكتاب الانتصار لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخطاط

المعزى ؛ وفي هذين الكتابين أيضاً آراء للنظام وأسماء مصنفات له ، لم تكن نعرفها من قبل ؛ ولذلك لم يذكر هورتن^(١) للنظام إلا كتاباً واحداً هو « كتاب الرد على الثنوية » ، فضلاً عن البغدادي فيما يظهر .

والنظام في الكتب وقيمتها في التعليم رأى يحسن ذكره في هذا المقام . حكى الجاحظ عن أستاذه أنه قال : القليل والكثير للكتب ، والقليل وحده للصدر ؛ ثم أُنشد أبياتاً لابن يسير تنى فيها لو يبي كل ما يسمع ، ويحفظ كل ما يجمع ، وهو فيها يأسف لأنه لم يحفظ كل ما في كتبه مما يحتاج إليه في مجالسه ؛ ثم قال : « كلف ابن يسير الكتب ما ليس عليها ؛ إن الكتب لا تحي الموتى ، ولا تحوّل الأحق عاقلاً ولا البليد ذكياً ، ولكن الطبيعة ، إذا كان فيها أدنى قبول ، فالكتب تشحذ وتفتق ، وترهف وتثني ؛ ومن أراد أن يعلم كل شيء ، فينبغي لأهله أن يداووه ، فإن ذلك إنما تصوّر له شيء اعتراه » ، ومضى النظام يوصي أن يُعفى الذكي بفرعين أو ثلاثة يحذقها ويختص بها ، ثم يأخذ بطرف من العلوم التي يخوض فيها سائر الناس^(٢) .

والظاهر أن النظام لم يكن يريد من كتبه أن تكون حشواً من الفث والسمين ، بل أراد أن تكون مُسرّكة صعبة التأليف لتفتق ذهن قارئها وتشحذه وترهف منه ؛ لذلك كانت كتبه غير سهلة الفهم ؛ سأل الجاحظ أبا الحسن الأخفش : لماذا لا يجعل كتبه مفهومة كلها ، وما بال الناس يفهمون بعضها ولا يفهمون أكثرها ؟ فأجاب الأخفش بأنه لم يضع كتبه لله ، بل وضعها لينال من وراء وضعها شيئاً ؛ ولو كانت كلها واضحة لقلّت حاجات الناس إليه في فهمها ، ثم قال : « ولكن ما بال إبراهيم النظام وفلان يكتبون الكتب لله بزعمهم ، ثم يأخذها مثلي في موافقته ، وحسن نظره ، وشدة عنايته ، ولا يفهم أكثرها ؟ » ، وإذا كان عسيراً على الأخفش أن يفهم كتب النظام ، لأنه لغوي ، والنظام متكلم متفلسف ، فلا يقل الأخفش عن أن يكون من عائلة القراء ، ولا بد أن كتب النظام كانت صعبة على القراء .

أما كتب النظام فهي هذه الكتب :

١ - يذكر الأشعري له « كتاب الجزء » ، ويقتبس منه بياناً لآراء بعض المتكلمين في الجزء^(١) .

٢ - ويعرف الأشعري أيضاً كتاباً آخر يُنسب للنظام ، وهو ينقل عنه آراء للنظام في الحركة ، وقد يكون كتاباً في الحركة^(٢) .

٣ - « كتاب في الرد على الثنوية » ذكره البغدادي^(٣) .

٤ - « كتاب العالم » ذكره ابن الراوندي في تشنيعه على النظام ، كما حكى ذلك الخياط^(٤) ؛ ولا أعرف من أمر هذا الكتاب ما يزيد عما حكاه الخياط ، ولعله كتاب الله النظام في الرد على أرسطو ، لأن النظام يقول إنه نقض على أرسطو كتاباً ، كما تقدم القول ، حكاية عن ابن المرتضى .

٥ - « كتاب في التوحيد » ، ذكره الخياط ، وقال إن النظام ردّ فيه على أبي الهذيل^(٥) .

٦ - « كتاب الثبوت » ، ذكره ابن أبي الحديد^(٦) ، وقال إن النظام انتصر فيه لكون الإجماع ليس بحجة وعاب فيه الصحابة ؛ ونستطيع أن نجد فيما ذكره ابن أبي الحديد شذرات من كلام النظام . ولعل الشذرات التي ذكرها ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث أن تكون منقولة عن هذا الكتاب .

على أن كتب النظام ؛ وإن كانت لم تصل إلينا ، فإننا نجد شذرات طويلة من آرائه في كتاب الحيوان للجاحظ ، وفي كتاب الانتصار للخياط ، وفي كتاب مقالات الإسلاميين الأشعري ، وغير ذلك من كتب المؤلفين في المقالات .

(١) مقالات الإسلاميين ، ص ٣١٦ - ٣١٧ . (٢) نفس المصدر ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٣) فرق ص ١١٧ . (٤) الانتصار ص ١٧٢ .

(٥) ويؤخذ من السياق أن إبراهيم أراد أن يبرهن على أن عدم تنامي الحركة من آخرها لا يناق التوحيد ، بل الذي يناق كونه الحركة غير متناهية من أولها ، لأن هذا يوجب أن يكون الفاعل لم يسبق فعله ، ولم يكن موجوداً قبله ؛ وكان سبب هذا البحث أن أبا الهذيل الخلاف قال بوجوب تنامي الحركة من أولها وأنه لا بد أن يكون لها أول ابتدئت منه ، وإلا لم يكن الجسم محدثاً ، ولكان في هذا تنافي المحدث ، وأراد أبو الهذيل أن يبالغ في الحرس على التوحيد ، فظن أن عدم تنامي الحركة من آخرها يمارس التوحيد ، ولذلك قال بأن حركات أهل الآخرة تنتهي بورود السكون الدائم عليهم ، وقد رد عليه النظام وغيره في ذلك (انظر كتاب الانتصار ص ١٠ - ١٤ ، وقارن التهافت للغزالي طبعة بيروت ١٩٢٧ ص ٨٠) .

(٦) شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٨ .

الباب الثاني

آراء النظام

تمهيد :

قبل الدخول في تفصيل آراء النظام يحسن أن أقدم لذلك بيان الطريقة التي سأتبعها في الكلام عن هذه الآراء ، ثم أعقب ذلك بذكر أقسامها ، بحسب أمهات المسائل التي يدور حولها البحث .

يميل كثير من الباحثين المستشرقين في دراستهم لآراء الإسلاميين إلى ردها لفلسفة قوم من الأوائل ؛ كال يونان أو الفرس أو الهنود ، كأنهم يفترضون أن التفكير الإسلامي خلو من الابتكار ، وأنه ليس له خصائص يتميز بها ، ولا مسائل خاصة به ؛ ومنهم من يقلب في اتباع هذه الطريقة أيضا في دراسة مذاهب المتكلمين حتى التي ظهرت في أوائل عهد المسلمين بالفكر الأجنبي ، بل وقبل معرفتهم له ، كما فعل س . هوروفيتز (S. Horovitz) عند كلامه عن النظام وغيره من كبار المعتزلة في بحثه المسمى : « أثر الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام »^(١) ؛ فهو يرد تفكير النظام كله إلى فلسفة أهل الرواق حتى ما كان منه راجعا إلى أصول اتفق عليها المعتزلة من أول أمرهم ؛ وقد تكلف هوروفيتز لذلك تكلفا ظاهرا ، حتى في آراء لم ينفرد بها الرواقيون أو لم يشتهروا لقولهم بها ؛ ولو أن النظام عرف فلسفة الرواقين معرفة جيدة ، وكان مولعا بتطبيقها لما قال كل ما ينسبه له هوروفيتز^(٢) ؛ وهذه الطريقة التي

(١) S. Horovitz : über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalm, Breslau, 1909.

(٢) هنا ما أدت إليه المصادر التي كنت أعرفها أيام كتابة هذا البحث ؛ ولا بد لي الآن من أن أنعدل هذا الرأي بعض التعديل . يذكر الأستاذ بريتل بحث هوروفيتز ، ولكنه لا يريد أن يكون الرواقين تأثير مباشر في نشوء الفلسفة عند العرب ؛ بل يرى أنه ذلك كان من طريق مذهب الديمانية والنفسية والمذاهب التنوية على اختلاف أنواعها وإنما كان فيها من جم وتوفيق بين مذهب اليونان والرواقين من بينهم ، خصوصا وأنه وجد ما يدل على أثر للرواقين مع غيرهم حول مدينة الرها . ولا يرضى الدكتور بينيس عن رأي بريتل رضا . نادا ؛ انظر كتاب مذهب الفترة من ٩٨ - ٩٩ ، ص ١٤٣ فما بعدها . =

سار عليها بعض المستشرقين لا تخلو من غلو ، لأن الباحث يستقبل بحثه وقد سبق إلى قلبه ما يوجه حكمه ويستقره في طريق معين ؛ هذا إلى أنها مما يحول دون معرفة ما كان للفلسفة الإسلامية من شأن في تاريخ الفكر الإنساني وما كان لها من مسائل انفردت بها ومن طريقة خاصة في معالجتها ومن تناول لها بما يمتشى مع جملة العقائد الإسلامية .

على أن بين مؤرخي المقالات بين الإسلاميين من دقعه التعصب على المخالفين له في الرأي إلى عرض آرائهم في صورة مشوهة ، ومن جعل يسرف في إرجاع الكثير منها إلى مذاهب غير المسلمين من ثنوية وبراهمة وفلاسفة ملحدين ، وذلك رغبة منه في الخط من قدرها أو التفتير منها أو إقناع عوام قومه بوجهة نظره الخاصة التي لم يصل إليها بالنظر ، ولكنه يعتبر كل ما عداها فضائح ، وهذا ما فعله اليعقادي وغيره ؛ وينبغي ألا نشق كثيرا بما يقوله هؤلاء الكتاب ، لأنهم اعتمدوا في الغالب على الإزامات وصل إليها خصوم المعتزلة لأنهم وتصوروا آراء المتقدمين على ضوء معارف عصرهم أحيانا . وهل يتحتم أن تكون كل فكرة عند فلاسفة الإسلام أو متكلميها مأخوذة عن أصل أجنبي ؟ وهل كانت أسباب ظهور الفكر الإسلامي عوامل خارجية بفعليا نشأ ، وتحت تأثيرها تطور ؟ ، وإذا كان العرب قد أخذوا شيئا عن غيرهم ولا سيما في هذا العصر الذي نتكلم عنه ، فهل نقلوه نقلا لا تصرف فيه ، أم

= ويلاحظ ه . ه . شيدر في مقال له عن « ابن ديسان الرهاوي في مآثور الكنيسة اليونانية والسريانية » أن بعض نواحي مذهب ابن ديسان تعبنا تضمه بين الرواقين ؛ انظر H. H. Schaefer : Bardesanes in der Ueberlieferung der griechischen und der syrischen Kirche, Zeitschrift für Kirchengeschichte, LI (1932) 21-74, S. 50. وينقل فورلاني في مقال له يسمى : « عن رواقية ابن ديسان الرهاوي » عن سرجيوس الرأس عيني (في مخطوط سرياني له في شرح المقولات ، موجود في المتحف البريطاني) ملاحظة لسرجيوس يقرر فيها موافقة ابن ديسان السرياني الرواقين في تمسيهم كل شيء حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية . ويذكر فورلاني أن سرجيوس عرف رأى الرواقين من شراح أرسطو وأن لحاته ابن ديسان بهم فيا كانوا يذهبون إليه يدل على أنه كان يعرف رأى الديمانية ؛ انظر : G. Furlani, Sur le Stoicisme de Bardesane d'Edesse, Archiv Orientalni, Bd. 9 (1937), S. 347-359. على أننا نعرف من تاريخ الفرق في بلاد الإسلام أن الديمانية كانوا منتصرين بين المسلمين في العراق ، وأنه كانت بينهم وبين النظام مناظرات ، لو أن هذا ، بحسب ما تدل عليه أقدم المصادر ، كان يذهب إلى ما يجده سرجيوس مشتركا بين الرواقين وبين ابن ديسان . وإذا كان تأثير الفلسفة الرواقية في آراء المتكلمين الفلسفية من هذا الطريق ممكن على الجملة ؛ لكن ينبغي ألا يسرف في تطبيق ذلك ، لعدم وجود مصادر ومعلومات أدق ولأن فلسفة الرواقين لم تكن وحدها بين العرب . وإن دراسة العوامل التي أدت إلى نشوء الفكر الإسلامي من حيث البواعث والمادة في ذلك لا تزال من أهم ما يجب أن تنصب إليه جهود الباحثين .

هم أخضعوه لتفاهتهم وعقائدهم خاصة ، ومزجوه ، بهما واختاروا منه ما أرادوا طبقاً لذلك ، ورفضوا منه ما أرادوا ، كما فعل من عداهم من جميع المفكرين ؟ إن القول بأنهم لم يكونوا إلا ناقلين قول مردود ، وهو بما تأباه طبيعة العقل الإنساني ، لأنه بطبيعته يتهدى من أمور إلى أمور ، ويزن الرأي ويقلبه على مختلف وجوهه ، ويسير معه إلى ما يلزم عنه من آراء قد يكون بعضها جديداً بالنسبة لأصحابها ، وإن وافق آراء لقوم سابقين ^(١) ، هذا إلى أن من المعروف في تاريخ الفكر الإنساني أن الظروف الثقافية المتأثرة والحاجات المتأثرة للدفاع عن العقائد كثيراً ما تؤدي إلى نتائج وآراء متأثرة .

ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الدولة الإسلامية قد شملت بما كملها بما كان لها من علوم أو فلسفة أو دين ، وكان الفكر الإسلامي وليد الاتفاق أو التعارض بين الإسلام وما عداه ؛ وإذن فقد تأثرت الثقافة العربية بما أحاط بها أو وصل إلى أهلها من الثقافات الأجنبية وهذا أمر طبيعي في كل ثقافة ، فقد تأثر مفكرو اليونان بثقافة الأمم الشرقية وانتفعوا بها ، وتأثرت الفلسفة الأوربية في أوائل العصور الحديثة بفلسفة القرون الوسطى الغربية والشرقية . ولا جدوى من إنكار أن مفكراً كالنظام نبغ في عصر ترجمة الثقافات الأجنبية ، وأن ثقافة هذا العصر كانت متنوعة ، وأنه كان من الطبيعي أن يتغذى عقله ويتكوّن متأثراً بهذه الثقافات ، بحيث لا يكون تفكيره مبتكراً من كل وجه ؛ فأما الذي يجب أن يُرفض فهو القول بأن كل فكرة له أو رأي رآه مأخوذ عن قوم سبقوه ، لأن هذا يترتب عليه نحو الخصائص التي يتميز بها التفكير الفردي ، وهو أمر لا شك فيه ، والتي تتميز بها كل ثقافة ، وهي الخصائص التي تكون مستمدة من عبقرية أهلها وظروفهم التاريخية والثقافية وأحوالهم بوجه عام ؛ وسينبئ من كلامنا أن النظام ، وإن يكن قد انتفع بما في الثقافات الأجنبية ، فإنه عارض الكثير منه ، وأخذ ما أخذه مع التحوير والتصرف ، وأضاف إلى ذلك شيئاً من عنده .

(١) ومن أحسن ما يُذكر في هذا الباب ما قاله الفزاري مضافاً عن شيه أمام من اتهمه بالأخذ من كلام الأوائل ؛ يقول الفزاري : « وقد اعترض على بعض الكلمات المبثورة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين ملائمة من الذين لم تستعك في العلوم سرائرهم ، ولم تفتح إلى أقصى غايات المذهب بصائرهم ، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل ، مع أن بعضها من مولدات الخواطر ، ولا يبعد أن يقع الحافظ على المخالف ؛ وبعضها يوجد في الكتب الفارسية ؛ وأكثرها موجود منها في كتب الصوفية » (المنقذ من الضلال ص ١٣٠٩ طبع مصر ١٣٠٩ هـ)

وإن محاولة ردّ آراء المتكلمين الأولين إلى مصادر أجنبية بعينها بحث ليس له قيمة كبيرة فوق ما فيه من مشقة وعسر ، وذلك لعدم معرفتنا الدقيقة بمذاهب المتكلمين لا من حيث الاصطلاحات ولا من حيث الآراء نفسها من جهة ولعدم معرفتنا بمقدار المذاهب والآراء الفلسفية التي كانت منتشرة في الجزء الشرقي من الإمبراطورية الإسلامية والتي وجدها المعتزلة أمامهم من جهة أخرى ؛ وليس بين أيدينا حتى الآن من المصادر القديمة ما يعين على ذلك . ومما يزيد الأمر صعوبة أن خصوم المعتزلة جاءوا بعدهم فنظروا في آرائهم ، واستعملوا طريقة الإلزام في إبطالها ، واستنتجوا منها ما لم يقصده أصحابها ، ثم أنهم تصوروا آراء المتقدمين على ضوء ثقافة عصرهم ، فتولاهم ما لم يقولوا ، وأفسدوا علينا معرفة آرائهم ، ونسبوا إلى الفلسفة ، وكرميت الفلسفة بأشياء هي منها بريئة ! ^(١) ولهذا فإني أفضل في هذا البحث الصغير أن أبين آراء النظام في مجموعها مستنداً إلى المصادر العربية ، لأبين بقدر الإمكان أن له مذهباً فلسفياً متسقاً الأجزاء ، وذلك إنشراح في إرجاع آرائه إلى أصول أجنبية ، أو إشارة إلى الما جاء في كتب الباحثين في هذا من غير الموضوع ، محاولاً ترجيح رأيي على آخر أو رفض الرأيين مؤيداً ذلك بما عندي من النصوص العربية ؛ وأترك لبحث آخر بيان صلة آراء النظام وغيره من المتكلمين ، بعد معرفتها المعرفة العامة الكافية ، بالمذاهب الأخرى بعد معرفة مقدارها وتحديداتها على نحو يتفق مع التحقيق العلمي ؛ فالهم أولاً هو بيان آراء المتكلمين على حقيقتها .

أما تقسيم آراء النظام فنلاحظ أنه متكلم متفلسف ، يشارك المعتزلة في آرائهم الأساسية مع شيء من المباني ، ويعالج مسائل فلسفية كثيراً من ذلك . ولو نظرنا في جملة أدائه لوجدنا موضوعات أساسية تدور حولها هذه الآراء ، ونستطيع أن نقسمها بحسب الموضوعات إلى الأقسام ، الآتية : القسم الإلهي ، ومحوره ذات الله وصفاته وأفعاله وطريقة معرفته ؛ وقسم الإنسان وموضوعه الإنسان وقواه ومساكناته ؛ والقسم الطبيعي ، وموضوعه العالم المادي ؛ والقسم الأخير يشمل فلسفته الخلقية ؛ وبلى ذلك آراء النظام في الإمامة ، وتأثيره في الأجيال التالية باختصار .

(١) تارن في هذا Heinrich Ritter : über unsere Kenntniss der arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen arabischen Dogmatiker, Göttingen, 1844, S. 16 ؛ وارجع إلى كتاب مذهب الفكرة ص ٢٠ ومقال برينزل ص ١٣١ من نفس الكتاب

يكون^(١) ؛ ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر ، ومعنى أنه حي هو معنى أنه قادر ، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم إنما هو لاختلاف موضوعها المعلوم والمقدور^(٢) ، ولكن أبا الهذيل لم يقل إن الله عليم^(٣) .

أما النظام فيقول أيضاً بنى الصفات الزائدة على الذات ، ويقول : « إن الله لم يزل علماً حياً سمعاً بصيراً قديماً بنفسه ، لا يعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ؛ وكذلك قوله في سائر صفات الذات » ؛ وعنده أن إثبات صفة الله هو إثبات ذاته ، ونفى ضد هذه الصفة عنه ؛ وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما يُبنى عن الله من وجوه النقص ؛ فعنده أن معنى عالم ليس معنى قادر ، ولأن معنى عالم معنى حي ؛ وإثبات الصفة لله هو على وجه التوسّع ، وإنما هو إثبات ذاته . « والوجه » عنده أيضاً ، على سبيل التوسّع ، ومعناه « الذات » ، كما تقول العرب ، لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت ، « واليد » معناها النعمة ، ويقول النظام : لله علم وقدرة توسعاً ، وحقيقته إثباته علماً قادراً ؛ « وكان لا يقول : له حياة وسمع وبصر ، لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال : أنزله بعلمه (٤ : ١٦٦) ، وأطلق القوة فقال : أشد منهم قوة (٤١ : ١٥) ، ولم يطلق الحياة والسمع والبصر »^(٤) .

وفي كتاب « تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام »^(٥) « كلام في الصفات ينسب للنظام لم أجده في غير هذا الكتاب : « أعلم أن النظام وأتباعه قالوا إن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته وسمعه وبصره وإرادته لا ينبغي أن يقال لها أشياء أو أجسام أو أعراض ، ولا يقال إنها حرة ولا يقال إنها بعض منه ؛ لأنها صفات ، ولا يجوز وصف صفة بصفة أخرى ؛ ويقول : أقوال العباد صفاتهم ، وصفاتهم هم ، وليست جزءاً منهم ؛ وهي أعراض وليست أجساماً ، وليست أشياء »

فالنظام يقول إن الصفات لا توصف بأنها أشياء ولا أجسام ولا أعراض ؛ وأغلب

(١) و(٢) مقالات من ٤٨٤ - ٤٨٦ ، ونهاية الإقدام من ١٨٠ ؛ على أن الجهة سبقوا المعتزلة في القول بنى الصفات ؛ وجههم بن صفوان أصله من ترمذ ، وقتل في آخر ملك بن أمية ، وكان بينه وبين إمامه واصل بن عطاء مناظرات ، وكان بينه وبين السنية مناظرات أيضاً - وقد ذكره أحمد بن حنبل في الرد على الجهنية ، والمسكرى في كتاب الأوائل ، وابن المرتضى في ذكر الفترة .

(٤) مقالات ١٦٦ - ١٦٧ - ١٧٨ - ١٨٧ و ١٨٨ و ١٨٩ و ١٨٧ - ١٨٧ .

(٥) تأليف سيد مرتضى بن داني حسني رازي ، طبع طهران بالفارسية ، عام ١٣١٣ هـ من ٥٥ .

القسم الإلهي

الله . ذاته . صفاته . طريقة معرفته . أفعاله

لا يخالف النظام فيما يتعلق بذات الله ما يعم سائر المعتزلة من تنزيه الله التنزيه المطلق ، وإثباته ذاتاً قديمة ، ونفى الصفات الزائدة على الذات ، وقد حكى عنه ذلك الأشعري^(١) ، والشهرستاني^(٢) .

ويرجع نفي الصفات إلى عهد واصل بن عطاء ، مؤسس مذهب المعتزلة ، فهي فكرة إسلامية قديمة ، وإن كانت قد تأثرت إلى جانب الأصل الإسلامي بما تتطلبه النقد والدفاع بين الإسلام وغيره من الديانات والمذاهب الدينية والفلسفية^(٣) ؛ وبصرح الشهرستاني بأن هذه المقالة كانت في بدء أمرها « غير نصيحة » ، وأن واصل كان بشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ؛ ولكن أصحاب واصل ، في دور جاء بعد ذلك ، قرأوا كتب الفلاسفة ، فتأثروا بأرائهم وأخذوا منهم أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه كما فعل أبو الهذيل العلاف^(٤) ، بل يصرح الأشعري^(٥) أن المعتزلة أخذوا عن الفلاسفة رأيهم في ذات الله ، ومنعهم خوف السيف من إظهار ذلك صريحاً ، فأظهروا معناه بنى الصفات ؛ وهو يقول فوق هذا إن أبا الهذيل أخذ رأيهم في ذات الله عن أرسطاطاليس الذي قال في بعض كتبه إن الباري علم كله ، قدرة كله ، حياة كله . . . فأعجب أبو الهذيل بذلك ، وقال علمه هو هو ، وقدرته هي هو^(٦) .

لم أجده للنظام شيئاً يخالف ما تقدم فيما يتعلق بذات الله ، لأن هذه المقالة في جوهرها تم سائر المعتزلة ؛ أما في الصفات فيبين النظام وبين أستاذه فرق يسير : ذهب أبو الهذيل إلى إثبات صفات الذات الإلهية على أنها عين الذات وإلى أن معنى إضافة صفات الذات كالعلم إلى الله هو إثبات علم ، هو الله ، ونفى الجهل عنه ، ودلالة على معلوم كانت أو

(١) مقالات الإسلاميين من ١٥٥ - ١٥٦ . (٢) ملل من ٢٨ - ٣٠ .

(٣) سزايد هذا تصنيفاً في الكتاب الذي أعده في تاريخ الفلسفة الإسلامية .

(٤) (٦٥) مقالات من ٤٨٣ - ٤٨٥ . (٥) ملل من ٢١ و ٢٢ و ٣٤ .

الظن أنه منع من هذا لأن إثبات الصفة عنده هو إثبات الذات، ونفى ضد الصفة عنه ؛ ولا يقال عن الذات إنها جسم أو عرض أو نحوه .

والنظام رأى في الإرادة يظهر أنه يخالف رأى أستاذه ورأى غالبية المعتزلة ؛ يذكر أصحاب المقالات أن أبا الهذيل أثبت لله صفات الذات على أنها ذاته ، وأثبت إرادات لا محل لها ، يكون الله بها مريداً ، وقال إن إرادة الله غير مُراد ؛ وإرادته لما خلق هي خلقه له ، وخلقته للشئ غير الشئ ؛ والخلق عنده قول لا في محل ، وهو قول الله للشئ : كُنْ ^(١) .

على أن الروايات مختلفة في رأى المعتزلة في الإرادة ، فيحدثنا هورتن (Horten, Prob-leme, 125) نقلاً عن ابن المرتضى في «البحر الزخار» (مخطوط برلين 230) (Glaser) أن المعتزلة قالوا إن الله مريد على الحقيقة ، وأنكر ذلك النظام والكعبى ، ومعنى أن الله مريد للشئ عندهما أنه فعله على حسب علمه أو أمره ؛ وإنهم قالوا إنه مريد بإرادة حادثة ؛ وهذا القول الأخير يؤخذ مما حكاه الأشعري عن المعتزلة في كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» ، مخطوط رقم ١٠٧ عقائد ، بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (ص ٩٩) من أنهم لم يقولوا إن الله لم يزل مريداً ، لأن الله عندهم مريد بإرادة مخلوقة . ويقول الأشعري ^(٢) إن المعتزلة بأسرهم قالوا إن الوصف لله سبحانه بأنه مريد ، من صفات الفعل . وجاء في كتاب المواقف ^(٣) للإيجي أنه قيل في تعريف الإرادة إنها «اعتقاد النفع أو ظنه ، وقيل : مثيل يقبع ذلك» . ويقول الجرجاني إن هذين التعريفين على رأى المعتزلة . ولكننا نجد في مُفَصَّل المحصل لنجم الدين السكاكبي ^(٤) ما يأتى : « قال : اتفق المتكلمون على أنه مريد ، لكنهم اختلفوا في معناه إلى آخره ، أقول : ذهب أبو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والحوارزمي إلى أنه لا معنى للإرادة والكرهية في الشاهد والغائب إلا الداعى والصارف ؛ وذلك في حقنا هو العلمُ باشتال الفعل على مصلحة أو اعتقاد ذلك أو ظن ذلك ؛ ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد والظن ، فلا جرم قلنا : لا معنى للداعى والصارف في حقه إلا علمه باشتال الفعل على المصلحة والمفسدة . وأما أبو الحسين البصرى فإنه حكم بكون الإرادة زائدة

على الداعى والصارف في الشاهد ونفاها في الغائب ؛ هكذا نقل عنه الإمام في بعض كتبه ، ونقل عنه هاهنا أنه قال إنها في حقه تعالى عبارة عن علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد ؛ وهذه العبارة مُشعرة بأنه يذهب إلى أن الإرادة مغايرة للداعى ، لأن العلم بالمصلحة الداعية إلى الإيجاد غير تلك الداعية لوجوب تغاير العلم للمعلوم ؛ وذهب النجار إلى أن معناه ، أى معنى كونه تعالى مريداً لذاته ، أنه غير مغلوب ولا مُستَكْرَه ؛ وذهب الكعبى إلى أن معناه في أفعال نفسه علمه بها ، وفي أفعال غيره كونه أمراً بها ؛ وعند أصحابنا وأبى على وأبى هاشم من المعتزلة أن الإرادة صفة زائدة على العلم قائمة بذاته تعالى . وفي مخطوط للإمامية مجبول المؤلف والعنوان ، وهو رقم ١٢٥٢ بالمكتبة الأهلية بباريس ص ١٨ و : « مسألة في استحقاقه لكونه تعالى مريداً أو كارهاً : اختلف الناس في استحقاق الإرادة ، فذهب البصريون من أهل العدل [إلى أن الإرادة] تسمية لا حقيقة ؛ لأن الإرادة رائدة على الداعى ؛ وذهب البغداديون مع محقق الإمامية إلى أن الداعى كافٍ في وقوع الفعل ، واستدلوا على ذلك بأن قالوا : قد اتفقتنا كلنا أن الداعى ، إذا دعى إلى الفعل ، يتحتم وقوعه عند الداعى وارتفاع الصوارف ؛ وإذا تحتم الفعل أوصار أولى بالوقوع لأجل الداعى ، فمن ادعى زيادة يحتاج إلى دليل ؛ واستدل من أثبت الإرادة بزيادة على الداعى بأن قال : الداعى إلى الفعل داعٍ إلى إرادة للفعل ؛ والذي يدل على أنه داعٍ إلى إرادة للفعل أنا نعلم أن من كان بين يديه أرغفة متساوية في الداعى ، وكذلك كل فعلين تساويا في الداعى ، ويقع أحدهما دون الآخر ، فلا بد من مرجح ، وإلا وقع الفعلان ؛ وذلك المرجح هو الإرادة التي تفعل لأجل الداعى » .

ونجد أن القاضى عبد الجبار ^(١) يثبت الإرادة لله لوقوع أفعاله على وجه دون وجه . أما النظام فهو يذهب إلى أن الإرادة لا تُضاف إلى الله على الحقيقة ، وأنه إذا وُصف بها شرعاً في أفعاله « فالمراد بذلك أنه خالفها ومُنشئها على حسب ما عليم » ^(٢) ، وإذا وُصف بأنه مريد لأفعال العباد أو لقيام الساعة فعنه أنه أمر بذلك أو حاكم أو مخبر به ؛ ويزيد الشهرستاني : « وإن وُصف بكونه مريداً في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط » ^(٣) ؛

(١) مثل ص ٣٤ — ٣٥ و ٣٦ ، والمقالات ص ١٨٩ — ١٩٠ و ٣٦٩ و ٥١٠ .

(٢) مقالات ص ٥٠٩ . (٣) طبعة استامبول ص ٢٨٩ .

(٤) مخطوط رقم ١٢٥٤ بباريس ص ١٧٩ و .

(١) المجموع من المحيط بالكيف ، مخطوط رقم ٣٥٧ عقائد بالمكتبة التيمورية ص ٥٨ و .

فالإرادة عند النظام هي المراد، « كما أن الخلق والتكوين والابتداء هي الخلق والمكون والمبتدأ »^(١).

هذه النصوص صريحة في نفي الإرادة بمعناها الحقيقي وفي أن إرادة الله للأشياء هي خلقها على حسب العلم، وأن معنى الإرادة هو العلم، فما هذا الرأي الغريب الذي يذهب إليه النظام؟

بين الأستاذ أحمد أمين^(٢) أن مسألة الإرادة كانت من أهم مسائل الصفات، وأن تعلق الإرادة القديمة بالمحدث بعد أن لم تكن متعلقة به يؤدي إلى التغير في ذات الله؛ وكذلك القول في العلم والقدرة، ولذلك نفي المعزلة للإرادة بمعناها الحقيقي. وهذا التعليل مقبول، والقاضي عبد الجبار^(٣) يوافق عليه، فهو يقول إن من أنكر كون الله مريداً يتحاشى أن يدخل التغير في ذات الله؛ ولكن يؤخذ من نص الكاتب أن من أنكر الإرادة من المعزلة بنى ذلك على أنها الداعي أو الصارف الناشئ عن اعتقاد أو ظن، ولما كان هذان مستحيلين على الله كانت إرادته هي علمه بالشيء؛ ثم إن الإرادة تشترك معها صفات أخرى كالعلم والقدرة، وإثباتها للذات وتعلقها بالمحدثات يؤدي إلى ما يؤدي إليه إثبات الإرادة من أن تكون ذات الله محلاً للحوادث. ولو أن التعليل السابق يكفي وحده لتحتم على النظام أن يقول في صفات أخرى ما قاله في الإرادة؛ ولكنه أثبت باقي الصفات على أنها الذات، ولم يثبت الإرادة على أنها الذات؛ وقال أبو الهذيل بإرادة حادثة لا في محل وإنما غير الشيء، وقال النظام في الإرادة ما ذكرناه. لذلك أريد أن أبين لنفي الإرادة عند النظام وجهاً آخر لعله يُبَيِّر هذه المسألة الصعبة إلى جانب التعليل السابق. كان النظام يقول إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والجور ولا على ما يدل على نقص أو جهل في فاعله وهو لا يوصف بالقدرة على أن يفعل بعباده ما هو دون الأصلح لهم؛ وخلقهم لهم إنما هو لمنفعتهم ولصالحهم، فإذا كان الله كاملاً، وإذا كان فعله كله خيراً وكله كلاً فهو من نوع واحد، ولا وجه لإضافة الإرادة إليه؛ لأن معنى الإرادة في الإنسان أنها، كما لاحظ الأستاذ أحمد أمين بحق، صفة من شأنها ترجيح أحد طرفي المقدور، وهذا هو رأي الأشاعرة

(الابن حنبل ص ٢٨٩)، فالنظام كان يرى أن الله عالم كامل، وأنه يفعل بمقتضى علمه؛ وإرادته هي فعله، فهي المراد كما أن الخلق هو الخلق؛ ولا شك أن مما هو جدير بالبحث أن ننظر بهذه المناسبة في: هل كان النظام يعرف الفكرة الفلسفية القائلة بأن فعل الله تعقل وأنه يفعل ويخلق متعللاً، كما سيلي بعد قليل.

على أن الأشعري والشهرستاني وغيرهما قد نقلوا عن النظام أنه كان يقول لا بد من خاطرين، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر يأمر بالكف ليصح الاختيار؛ فالاختيار عند النظام يتوقف على باعث أو خاطر يدعو إلى الفعل، وآخر يكف عنه؛ وإذا كان هذا هو تصويره للإرادة الإنسانية فيما يرجح في إضافة الاختيار للذات الإلهية ما يؤدي إلى التعدد فيها وإلى أن تكون أفعال الله تعالى متأثرة بعامل من خارج؛ لذلك أنكر النظام الإرادة، وقال إنها الفعل على مقتضى العلم. والظاهر أن النظام يرى أن الإرادة لا تنشأ إلا عن التركيب، وما يُبنى عليه من ظن وداعية؛ ولذلك يقول في الإنسان، وهو عنده الروح: « إن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه، وباعث له على الاختيار؛ ولو خلاص لكانت أفعاله على التولد والاضطرار ». ونستطيع أن نلاحظ أن النظام يفوق سائر المعزلة في التنزيه، وأنه يتصور الذات الإلهية تصوراً لا يخضع للقياس الإنساني.

على أن هذا الذي حُكي من نفي النظام للإرادة الإلهية، ومن قوله إن الله خلق الأشياء على حسب علمه دعا بعض المستشرقين إلى رد هذا القول إلى أثر أجنبي.

فأما هوروتز^(٤) فإنه يتخذ من هذا القول دليلاً على تأثر النظام بمذهب الرواقيين الجبري، وهو يؤيد رأيه مستشهداً بما حُكي عن النظام من أن الله لا يقدر على فعل الشر ولا على أن يزيد أو ينقص شيئاً من نعم أهل الجنة أو عذاب أهل النار؛ ويقول إن هذا كله مسaire لمذهب أهل الرواق وقولهم بالضرورة (ἐπ' ἀναγκῆν) التي يخضع لها كل شيء، والتي تشمل كل شيء.

ويستبعد هورتن^(٥) أن يكون نفي الإرادة مأخوذاً عن الرواقيين، ويقول إن معنى كلام النظام هو: أن الله ماهيته علم وأن خلقه تعقل، وهو يرجع هذا إلى رأي أرسطو: ماهية الله علم، وخلقها أثر لعلمه، يصدر عنه بالضرورة. ونحن إزاء هذه المسألة لا نستطيع

أن يحكم حكماً جازماً ، والقول بأن النظام عرف مذهب الرواقين وعمل به إلى هذا الحد هو قول لا يعدو أن يكون ظناً ، ومذهب الرواقين الجبري يناقض أصول المعتزلة مناقضة صريحة . وأيضاً فإننا ، وإن كنا نكاد نشق بأن النظام قد قرأ كتب أرسطو ، فإن تأثيره بمذهبه أمر غير متطوع به ؛ والنظام أيضاً نقض كتاباً من كتب أرسطو ، ولم يكن مذهب أرسطو محبوباً لدى المسلمين في أوائل عهدهم به ، لأن مذهبه يصطدم بما كان يعتقد المسلمون من حدوث العالم وإحاطة علم الله بكل شيء . ؛ ونلاحظ أن رأى النظام في الإرادة مرتبط بالتزوية ومبنى على التوحيد ، وقد يكون أيضاً من أثر تعمق النظام . ولست أريد في هذه المسألة ولا في غيرها أن أعني كثيراً برّد مذاهب النظام إلى مذاهب سابقة ؛ لأن الغاية الأولى التي أقصدها هي بيان آرائه وترتيبها في نسق .

معرفة الله :

وافق النظام جمهور المعتزلة^(١) ، ولا سيما أبا الهذيل العلاف^(٢) في أن الإنسان إذا كان عاقلاً قادراً على النظر وجب عليه علمه معرفة الله بالنظر والاستدلال^(٣) . ولكن هوروفنز يقول إن هذه الفكرة تدكرنا بما كان يقوله الرواقيون من أن الاعتقاد بالله من المعارف الفطرية ، وأنهم كانوا في براهينهم على وجود الله يعولون بنوع خاص على إجماع الناس على ذلك (Consensus Gentium)^(٤) . ولكن المعتزلة قالوا إن الإنسان قادر على معرفة الله بالنظر والاستدلال ، وليس بين قولهم وبين قول الرواقين ، كما يحكيه هوروفنز ، شبه ؛ أما النظام بنوع خاص فله على إثبات وجود الله برهان نظري ، سنذكره في آخر هذا الفصل ، وهو بعيد كل البعد عن قول الرواقين . وقد يجوز أن نكون هنا بصدد تأثير عام للثقافة الفلسفية في تفكير المعتزلة ، فإن الفلسفة ثبت وجود الله بالدليل النظري ، وهذه هي القاعدة الكبرى للأديان . ويرى هورن^(٥) أن معرفة الله بالنظر والاستدلال فكرة فلسفية عامة ، لا يمكن أن نعني لها مصدراً واحداً ، وأن ما يقرره النظام ليس له صبغة رواقية لا باللفظ ولا بالمعنى .

وللبغدادى رأى آخر في مصدر هذه الفكرة عند أصحاب الاعتزال ؛ فهو يتكلم عن إقرار البراهمة بتوحيد الصانع وإنكار الرسل ، ويقرر ما زعموا من أن الله فرض على عباده معرفته والاستدلال عليه ووجوب شكره ، وأن في قلب كل عاقل خاطراً يُنبئُه إلى ما يوجبه عقله من معرفة الله تعالى ووجوب شكره ، ويدعو إلى النظر والاستدلال عليه بآياته ودلائله ، ثم يقول : « وأما المعتزلة فإنهم وافقوا البراهمة في دعاء الخواطر إلى النظر والاستدلال ، وفارقوهم في إجازة بعث الرسل لغرض الدعوة وإباحة ما حظره العقل كذبح البهائم وتسخيرهم وإيلامهم لغرض أدعوه فيه . قال أبو هاشم بن الجبائي : لولا ورود الشرع بذبح البهائم وإيلامها لم يكن معلوماً بالعقل جواز حسنه^(٦) . ويقول البغدادى في «الفرق بين الفرق» إن النظام أعجب بقول البراهمة في إبطال النبوات ولم يحسر على إظهار ذلك ، فأنكر المعجزات ، وأبطل الطرق الدالة على الشريعة كالإجماع والقياس وحجة الأخبار .

والمشهور أن المعتزلة كانوا يعتقدون أن بعث الرسل بالتكاليف لطف من الله تعالى بالمكلفين بالأحكام الشرعية ، يُقرَّبهم إلى الواجبات العقلية ، ويُبعدهم عن المقبَّحات العقلية ؛ ولا مدخل للرسول في معرفة الباري سبحانه ، لأن العقل يوجبها ، وإن لم يُبعث الرسل^(٧) .

فالبغدادى يرّد قول المعتزلة والنظام إلى أصول هندية ؛ وهو أمر جائز إذا صح ما يُنسب إلى الهنود في أمر النبوات وهو ما تؤيده نصوص كثيرة ، كما تقدم القول في ص ٢٨ ، وإذا عرفنا أن العرب لم تفتهم معرفة ما بفلسفة الهنود وآرائهم من طريق الفتوح والتجارة ، ومن طريق ترجمة بعض كتبهم في أوائل عصر الترجمة ووجود علماء من الهنود أطباء وغير أطباء كانوا يعيشون بين المسلمين . والظاهر أن البصرة وما جاورها كانت موضع اتصال بين الثقافات الشرقية والشمالية الشرقية ؛ وقد عرف العرب من غير شك كثيراً من آراء الفرس ، وكان عند الفرس ثقافة فلسفية يونانية ، ولكنهم كانوا أيضاً متأثرين بالثقافة الهندية ، كما يشهد بذلك كتاب الجاحظ يسمى : « باب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرس » . وإن الرأى المنسوب للهنود في إنكار النبوات قد يسهل استنتاجه من آراء لم يحكاها البيروني في

(١) أصول الدين للبغدادى ص ٢٦ .

(٢) اللؤلؤ ص ٣١ ، وشرح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٢٨ .

(٤) Kalam, S. 27—28 .

(٣و٢و١) ملل ص ٢٩ و ٣٦ و ٤٠ و ٤١ .

(٥) Systeme, S. 266 .

كتابه عن مقالات الهند^(١) مدارها أن العقل هو الذي يؤدي إلى معرفة الله وإلى معرفة المحبوب من الأعمال وأن الرسالة يمكن الاستغناء عنها في باب الشرع والعبادة ، وإن وقعت الحاجة إليها في مصالح البرية .

ولكن محاولة رد كل رأى من آراء العرب إلى مصدر أجنبي هي طريقة خاطئة ، كما تقدم القول ؛ واعتقادي أن من أكبر العوامل التي دعت المعتزلة إلى هذا الرأى إيمانهم بسلطان العقل في المعارف والواجبات ، وتفرقتهم بين علم السمع وعلم العقل وذلك بتأثير الثقافة الفلسفية بالإجمال . على أن في القرآن آيات كثيرة تحث على النظر والاستدلال ، وتنبيه العقول إلى مافى السموات والأرض من آيات ، وتبكت الغافلين الذين لا يتفكرون فيما يشاهدون ، (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؟ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا؟ وَكَمْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا ، وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ) ، وغير ذلك . وفي القرآن ما يشير إلى أن الدعوة إلى الإيمان بالله «تذكرة» ، وإلى أن أبناء آدم أعطوا الميثاق بالإيمان ، وهم في عالم الذر ؛ وفي الحديث أن كل مولود يولد على الفطرة . أفلم يكن لهذا كله أثر في قول المعتزلة إن الله يعرف بالنظر والاستدلال ؟ إنى أميل إلى القول بأنه ، إذا كان للثقافات الأجنبية أثر ، فليس هو الأثر الوحيد .

الروافض

اختلف المتكلمون ، كما اختلف القدماء^(٢) في : هل الله قادر على كل شيء ؟ ، فأما أهل السنة والجماعة فإنهم يقولون : إنه قادر على كل شيء ، وعلى كل ممكن في العقل ؛ أما الحال المتناقض فلا تتعلق به قدرة الله ؛ وأما المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أنه لا يفعل المحال ، وأجمعوا على أنه لا يفعل إلا الصالح والخير ، وأوجبوا من حيث الحكمة رعاية مصالح

(١) تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ٢٤ ، ٥١ .

(٢) فتلا نجد أن كارنيادس (Karneades) كان يقول إن الله لا يمكن أن يكون خاضعا لقانون الأخلاق ؛ لأنه يكون إذن أقوى من الله ؛ على حين أن الروافض كانوا يزعمون أن الله لا يكون فوق التاموس (vómos) . ويقول سنكا (Seneca) إن الله إذا وضع نظاما للأشياء فإنه يطيعه دائما . انظر في هذا S. van den Bergh : Die Epitome der metaphysik des Averroes, Leiden, 1924, S. 272.

العباد^(٣) ؛ بل هم يقولون إن الخلق نفسه مصلحة للخلق .

أما النظام فيحكي الأشعري^(٤) والشهرستاني^(٥) عنه أنه قال : إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ولا على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصالح ؛ وقد يقدر على تركه إلى أمثال له تقوم مقامه لا نهاية لها . ويعرض البغدادي مسألة الأصلح على صورة أخرى فيقول : إن النظام قال : إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم^(٦) . / ويحكي ابن حزم^(٧) : « وقالت طائفة إن الله تعالى قادر على غير ما فعله ، إلا أنه لا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعل بعباده ، وهو قول جمهور المعتزلة ؛ وقالت طائفة إن الله تعالى قادر على غير ما فعل ، إلا أنه لا يقدر على الظلم ولا على الجور ولا على اتخاذ الولد ولا على إظهار معجزة على يد كذاب ولا على شيء من المحال ولا على نسخ التوحيد ؛ وهذا قول النظام وأصحابه » .

يخالف النظام بهذا معتزلة البصرة ، ولا سيما أستاذه أبا الهذيل ؛ فإنه كان يقول إن الله يقدر على الظلم والجور والكذب ، ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ورحمته ، كما يقول الأشعري ، أو لقبح ذلك أو غناه عنه ، كما يقول الشهرستاني ، والبغدادي ، وابن شاذان^(٨) ؛ والنظام في هذا الرأى منطقته الخاص ؛ يقول الشهرستاني^(٩) : « ومذهب النظام أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقيح ، وهو المانع من الإضافة إليه فعلا ، ففي تجويز وقوع القبح منه قبيح أيضا ، فيجب أن يكون مانعا » .

(١) يقول فون كرم Alfred von Kremer : Ideen, Leipzig, 1868, S. 31 إن من الفلأهرس النهمية أن تنشأ فكرة نبيلة مثل فكرة العدل الإلهي ورعاية مصالح البلاد في بلاد آسيا القديمة ، حيث كانت القوة الفاتحة تحل محل الحق . وهو بعد أن ذكر رأى النظام في أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم ولا صدق الوعد والوعيد يقول إن مذهبه يوجب أن يكون القانون الخلقى منطقيا على الله . ويقول مكدونالد في هذه المسألة عينها (Macdonald, theolgy, p. 141) إن ذات الإلهية يزول سلطانها أمام قانون العدل المطلق . ويقول ما ينتر Ernst Mainz, Mutazilitische Ethik, Der Islam, April 1985 في النظام ، مسكته مثل الروافض ، لم يفرق بين قانون الطبيعة والقانون الخلقى ، فكل شيء خاضع لهذا القانون الأخير ، بل إن الله لا يغير على أن يفعل بالعباد إلا ما فيه صلاحهم ، ويجب عليه في الآخرة أن يثيب كلا ويعاقبه بحسب عمله ، ويستنتج ما ينتر من كلام النظام أن هذا يوحد بين القانون الخلقى والإرادة الإلهية .

(٢) مقالات ص ٥٥٥ . (٣) مثل ص ٣٧ . (٤) الفرق بين الفرق ص ١١٦ .

(٥) الفصل ج ٢ ص ١٣٩ . (٦) عيون التواريخ ص ٦٧ ط .

(٧) مثل ص ٣٧ .

ويذكر الرازي في المحصل^(١) رأياً آخر للنظام في سبب عدم وصف الله بالقدرة على القبايح ، فيقول « وأما النظام فقد زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبايح ، واحتج بأن فعل القبيح محال ، والحال غير مقدور ؛ أما إنه محال فلائنه يدل على الجهل والحاجة ، وهما محالان ، والمؤدّي إلى المحال محال ؛ وأما إن المحال غير مقدور [فإن المقدور] هو الذي يصح إيجاده ، وذلك يستدعي صحة الوجود ، والمستنع ليس له صحة الوجود » .

ونجد هذا مع زيادة يسيرة في كتاب تحصيل اللطائف الكلامية في شرح الصحائف الإلهية^(٢) : « وأما المعتزلة فقال النظام إنه تعالى غير قادر على خلق الجهل والقبح ، لأن فعل القبيح على الله محال ؛ والمحال غير مقدور ، لأن من شرط المقدور صحة وجوده منه ؛ وأما إن الفعل القبيح على الله محال ، فلائنه يوجب الجهل أو الحاجة للحالين على الله ، فلائنه تعالى إن لم يعلم قبحه لزم الأول ، وهو الجهل ؛ وإن علم قبحه فلا حاجة [له به] ؛ لأن فعل القبيح من غير حاجة محال على القادر الحكيم » .

ويحكى أبو الفضل عباس بن منصور السبكي^(٣) أن النظام وفرقته يقولون إن الله لا يقدر على ظلم أحد ، ولا على شيء من الشرور ، « وأنه تعالى لو كان قادراً على ذلك لكنا لا نؤمن أن يفعله » .

ونجد مثل هذا المعنى مع شيء من الزيادة في مخطوط للإمامية لا يعرف اسمه ولا مؤلفه^(٤) : « وأيضاً فإن النظام بنى شبهته على أن الباري لو قدر على القبيح لصح وقوعه منه ؛ فلو وقع منه لدل على جهله أو حاجته ؛ وإذا لم يدل انقلب دلالة القبيح ، وكلاهما فاسد ؛ فلهذا الوجه قلنا إنه لا يقدر على القبيح ؛ ولا يلزم منه ما ادعاه النظام ، لأن القادر إذا كان قادراً على الفعل لا يكفي في وقوعه مجرد القدرة ، بل لا بد من داع ؛ وإذا بينا أنه تعالى لا داعي له إلى القبيح امتنع وقوع القبيح منه ، وإن كان قادراً عليه » .

ولست أريد الدخول في تفصيل الرد على النظام في هذا القول ، فالمهم هو بيان رأيه

(١) طبعة القاهرة عام ١٣٢٣ م من ١٣٠ .

(٢) كتاب الصحائف الإلهية للسمرقندي ، وشرح الصحائف لأبي العلاء الاسفرائيني ، وهما مخطوط واحد رقم ١٢٤٧ بالمكتبة الأهلية بباريس ؛ أرجع أيضاً إلى مفصل المحصل ، وهو المخطوط المتقدم الذكر من ١٩١ ط .

(٣) البرهان في عقائد أهل الإيمان ، مخطوط رقم ٣٢١ بالمكتبة اليسورية من ٣٩ .

(٤) مخطوط رقم ١٢٥٧ بالمكتبة الأهلية بباريس من ٣٧ ط .

أولاً ؛ وعلى من يريد الاستقصاء أن يرجع إلى ما أشير إليه من مراجع .

قال المعترضون على النظام إن رأيه يلزم عنه أن يكون الباري مجبوراً مطبوعاً على فعله ؛ لأن القادر على الحقيقة هو من يختار بين الفعل والتترك ، ويقدر على الشيء - وضده - فأجاب النظام بأن الذي يلزم عن مذهبه هو الذي يلزم عن مذهبهم ، لأنهم أحالوا أن يفعل الباري الظلم وإن كان قادراً عليه ، فالذي يلزم النظام في القدرة لازمٌ لخصومه في الفعل^(١) .

وقد شدّد النظام في القول بأن الله لا يفعل ما دون الأصلح ، وله دليله أيضاً . حكى الأشعري^(٢) عن النظام أنه قال : « إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل ؛ وإن ما فعل من اللطف لا شيء أصح منه ، إلا أن له عند الله أمثلاً ، ولكل مثلٍ مثلٌ ولا يُقال : يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل ، ولا يقال : يقدر على دون ما فعل أن يفعل ؛ لأن فعل ما دون نقص ، ولا يجوز على الله عز وجل فعل النقص ؛ ولا يُقال يقدر على ما هو أصح ، لأن الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلاً » .

على أننا نستطيع أن نتلمس سبب هذا القول من وجهة نظر النظام ، فهو يقول إن الله لو كان قادراً على الشيء لفعله ، وإلا فما الذي يحول بينه وبين ذلك ؟ أهو قانون يجب على الله أن يخضع له ؟ إذن يكون الله مقهوراً ، وإذا لم يكن تعالى خاضعاً لشيء فمعنى ذلك أن أفعاله لا ضابط لها ؛ ولهذا أراد النظام أن يبالغ في التنزيه فقال : إن الله لا يفعل إلا ما هو كمال ، فلا معنى للقول بأنه يقدر على القبايح ؛ فالقانون الذي تسير عليه الأفعال الإلهية هو الكمال الواجب لله . على أن الطريقة والألفاظ التي يعرض بها بعض الكتاب رأي النظام توهم أن الله عنده عاجز ومطبوع على أفعاله ، ولذلك ترى الخياط في انتصاره للمعتزلة يدافع عن النظام ، ويعرض مذهبه على صورة أخرى ؛ ومحصل رأيه هو أن الله تعالى أخير أنه عادل ، وأنه مخلّد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، فكلام من يصف الله ، بعد الخبر ، بأنه يقدر على خلاف ذلك ، كلامٌ محال لا وجه له^(٣) . ونلاحظ أن كلاً من الأشعري

والشهرستاني يستعملان عبارة : لا يوصف بالقدرة على ؛ أما البغدادي وغيره فيستعملون عبارة لا يقدر على وإذا أضفنا إلى ما تقدم أن الخياط يصرّح بأن مذهب النظام هو أن الله

يقدر على فعل الشيء وعلى تركه لصالح خلقه ، وأن الله مختارٌ لفعله غير مطبوع ولا مضطر^(١) عرفنا أنه قد يكون للنظام رأى غير الذى يعرضه خصومه ، وهو الذى يذكره الخياط ؛ وملخصه أن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة أو حاجة أو جاهل ، وهذه تدل على حدث من يوصف بها ، فالله لا يفعل الظلم لانتفاء هذه الأشياء عنه^(٢) ؛ والذى نستطيع أن نستخلصه من هذا كله هو أن الله عند النظام مختار لفعله للعدل ولحكمه بالحق ولفعله الخير بعباده ، وأن النظام كان يحيل قول من يزعم أن الله يقدر على الظلم والكذب^(٣) ، وما لا يصدران إلا من ذى آفة يجتلب لنفسه منفعة أو يدفع عنها مضرة ، والله منزّه عن ذلك . والأرجح أن النظام فى رأيه فى أفعال الله يطبق نزعة المعتزلة إلى التقنين ، أى اعتبار أن أفعال الله تصدر عنه بحسب ماهية ذاته الكاملة .

ولكن كيف يمكن التوفيق بين الاختيار وبين عدم الانصاف بالقدرة على الظلم ؟ هذه مسألة صعبة ونقطة دقيقة جدا فى مذهب النظام ، وكانت موضع اعتراضات كثيرة هامة^(٤) ؛ وهى على كل حال غامضة رغم كل ما وصل إلينا فى أمرها ؛ وسأحاول أن أبين غامضها بقدر المستطاع . لم يذكر أحد من أصحاب المقالات الذين أعرضهم أن النظام أنكر القدرة ، بل هو أثبتها على معنى إثبات الذات ؛ ومذهبه أن الله له فعل مستمر فى الكون وهو بقدرته يقرر الأشياء على غير طبعها ؛ ويصرح الخياط بأن النظام كان يزعم أن الله مختار لأفعاله غير مطبوع عليها ، وأنه يتقدم أفعاله ، وهو إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل^(٥) ؛ وهذا مما قد يظن فيها نسب إلى النظام من نقي الإرادة الإلهية ، خصوصاً وأن ابن الراوندى لم يذكر فى تشييعه على النظام هذه المسألة مع وجود المناسبة والمجال لذكرها . وأجمعت المعتزلة على أن الله خلق عباده لينفعهم لا يضرهم ، وأنه حتى ما كان من الخلق غير مكلف فإما خلقه لينفع به المكلف ممن خلق ، وليكون عيرة لمن يخلقه ودليلاً ؛ وقال أكثرهم : لن يجوز أن يخلق الله سبحانه الأشياء إلا ليعتبر بها العباد ، وينفعوا بها^(٦) ؛ وذهب أبو الهذيل إلى أن الله خلق خلقه لمنفعتهم ، « ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم ؛ لأن من خلق ما لا ينفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضرراً ولا ينفع به غيره ولا يُصَرَّ به غيره فهو عايب^(٧) » .

وقال النظام إن الله خلق الخلق لعلّة تكون وهى المنفعة ، والعلّة هى الغرض فى خلقه لهم وما أراد من منفعتهم^(٨) .
والنظام وسائر المعتزلة يعتقدون أن الله قديم ، وأن العالم حادث ومخلوق لله لغرض وهو المنفعة .

نستطيع من جملة ما تقدم أن نتبين أن هناك حالتين : حالة القديم حينما كان وحده قبل خلق العالم ، وهى حالة عدم الفعل ؛ وفيها كان الله يقدر على خلق العالم وعلى عدم خلقه ؛ وهذه الحالة أعنى حالة عدم الخلق لا ظلم فيها من جانب الله ، لأن ما فى العدم من النقص أمر ذاتى له ، وليس بفعل فاعل . والحالة الثانية هى حالة الفعل والخلق ، وفيها اختار الله خلق العالم على عدم خلقه ، وهذا الخلق لمنفعة المخلوق ؛ ولما كان الله كاملاً لا حاجة به إلى شيء ، ولما لم يكن جاهلاً ولا ذا آفة ، ولما كان الظلم لا يصدر إلا عن نقص ، فإنه ينتفى عن الله لانتفاء هذه الأشياء كلها عنه ؛ فالأفعال الإلهية كلها كمال ، لأن الله لا تدعوه الدواعى إلى غير ذلك ؛ وسؤال من يسأل : هل يقدر الله على الظلم أو على إدخال أهل الجنة فى النار أو أهل النار فى الجنة هو سؤال لا معنى له ، ولا يوصف الله بذلك ، لأن الأساس الذى يُبنى عليه هذا الوصف منعدم فى حق الله . ويؤخذ من كلام ينسب إلى النظام أن من الشرور ما هو ظاهرى فقط ، ولكنه فى الحقيقة أصلح لصاحبه ؛ وقد يكون العمى والمرض والفقر أصلح للإنسان ، فلا يغير الله ذلك فيه ، وقد يكون ضد هذه الأشياء صلاحاً بالنسبة للإنسان فيفعله الله به ؛ فأفعال الله كلها كمال ، وإن كان ظاهر بعضها أنه ليس بأصلح^(٩) .

وبعد ، فهل نحن فى حاجة إلى تلصص أثر أجنبي لهذه المقالة التى انفرد بها النظام دون سائر المعتزلة ، مع أننا نعرف عن النظام ، دون سائر المعتزلة ، أنه كان رجلاً متطرفاً فى التفكير غواصاً على الدقائق ؟ يذكر الشهرستاني^(١٠) مذهب النظام فى مسألة الصلاح ثم يقول : « وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله ، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل

(١) المقالات من ٢٥١ و ٢٥٢ و ٢٥٣ .

(٢) كتاب الفرق بين الفرق من ١١٦ ؛ تبصرة العوام فى معرفة مقالات الأنام من ٤٨ .

(٣) المقالات من ٣٨ .

(٤) (١ و ٢ و ٣) الانتصار من ١٧ و ١٨ و ٢١ و ٢٣ — ٢٤ و ٢٦ و ٢٧ و ٢٩ و ٤٤ و ٤٩ .

(٥) مجمل من ١٣٠ ، وشرح المسالك من ١٢٦ ط ، والفرق ١١٦ — ١١٧ ، والمثل من ٣٧ .

(٦) الانتصار من ٤٣ و ٤٤ . (٧) المقالات من ٢٥١ و ٢٥٢ و ٢٥٣ .

ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة حلت على فعله ، أو من جاهل به ؛ والجهل والحاجة دالان على حدث من وُصف بهما ، ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ؛ (قال) : فالذى أمتنى من فعل الله للظلم انتفاء هذه الأشياء عنه ، الدالة على حدث من وُصف بها ؛ (قال) : وليس يجوز للنانية أن يعتلوا بمثل عتلى ، لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار ، وتدخل عليه الآفات ، وتغلب عليه الظلمة حتى لا يعلم شيئاً لغلبتها عليه ؛ فإذا كان ذلك كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه .

ونحن نعرف أن أصل العدل من الأصول الأولى للمعزلة ؛ وما قد تبين رأى النظام والداعى إليه ؛ ونلاحظ أنه بعيد الشبه بما يقوله الفلاسفة أو غيرهم ؛ وأدلة النظام مبتكرة ، وإذا كان قد تأثر بمصدر خارجي فذلك هو الحرية العقلية والثقافة الفلسفية العامة التى نشأت أول القرن الثالث ، فكنت النظام من التصريح بآرائه وبما كان يصل إليه بتفكيره .

عل أن كثيرين من الباحثين يهلون بتطور التفكير الإسلامى من الأصول التى بدأ منها وتأثر بها من أول الأمر تأثر كبيراً من حيث منشأ المشكلات والآراء فيها فى كثير من الأحيان ومن حيث الاصطلاحات أحياناً ؛ ولا شك أن هذا الإهمال هو الذى حدا بباحث مثل هوروفنز أو هورتن فى دراساتهم لآراء المتكلمين إلى الاتجاه نحو ردها لمصادر أجنبية مع المبالغة فى ذلك مبالغة تفسد معالم هذه الآراء ، وتخرجها عن التيار العام للفكر الإسلامى ، فتزيد الصعوبة فى فهمها وتقديرها حق التقدير .

وعندى أن مسألة قدرة الله على الظلم هى ومسألة العدل متلازمتان ؛ والبحث فى قدرة الله على الظلم ربما كان فرعاً لمسألة العدل ؛ فأهل السنة يقولون إن الله خالق كل شيء وأن أفعال الإنسان كلها مخلوقة لله وهم بذلك يحرصون على التوحيد الحق كما يتصورونه . والمعزلة يقولون إن الإنسان حر ، وهو خالق لأفعاله ، وإنما أرادوا بذلك التنزيه لله وأن يحولوا دون إضافة الشرور والمعاصى إليه ؛ ثم انتقل البحث إلى القدرة الإلهية ذاتها ، وإلى هل يوصف الله بالقدرة على الظلم أم لا ؟ وأغلب الظن أن منشأ هذا البحث يرجع إلى القرآن ؛ ففي القرآن آيات تدل على أن الله قادر على كل شيء ، وأنه يفعل ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل ، وأنه القاهر فوق عباده ، وأنه لو شاء لهدى منهم من ضل ، ولو شاء لقبض فضله عن

عما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاً لقفل ؛ ولكن أى الفلاسفة يقصد الشهرستاني ؟ يريد هوروفنز^(١) أن يرد رأى النظام إلى مذهب الرواقيين ، وهو يكلف نفسه لذلك مشقة كبيرة فيقول إن ذلك أثر من آثار مذهب النظام فى الجبر وموافقته للرواقيين الذين كانوا يقولون بمبدأ واحد يُنظر إليه من نواح مختلفة ، فيكون إلهاً أو قانوناً طبيعياً شاملاً كل شيء . أو قدراً لا يلين ؛ ففى النظام الإرادة ، وقال إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ومعنى هذا أنه لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق فعلاً ؛ وقول النظام إن الله لا يقدر على أن يزيد أو ينقص فى عذاب أهل النار أو نعيم أهل الجنة أو أن يخرج من الجنة أحداً من أهلها أو يلقى فى النار من ليس من أهلها هو عند هوروفنز مسايرة لقول الرواقيين بالضرورة القاهرة ، كما سبق القول ؛ ويقول هوروفنز إن هذه آراء رواقية فى ثوب أجنبي ؛ ولو ترجمناها إلى لغة الرواقيين لكانت : الفضيلة والرياسة تجرّان الثواب والعقاب طبقاً لقانون لا يتغير ، ولا تستطيع قوة ما أن تلطف من هذا القانون أو أن تُلغيه . وهذا شطط وتكلف بعيد ؛ فالنظام لم يقرّر مذهبه على هذه الصورة التى ذكرها البغدادي ، واعتمد عليها هوروفنز ؛ ولم يقل قط إن الله مضطر إلى فعله ولا مطبوع عليه^(٢) .

أما البغدادي فهو يرد مقالة النظام إلى الثنوية الذين قالوا إن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب ، كالمناطقة الذين قالوا إن النور يفعل الخير ، ولا يجوز عليه فعل الشر ؛ ولا شك عندى فى أن البغدادي يريد أن ينتقص آراء النظام بنسبتها للثنوية تارة وللروافض وملحدة الفلاسفة تارة أخرى ؛ نعم ، لا يمكن إنكار أن النظام قام بأكبر نصيب فى الرد على الثنوية وإبطال مذاهبهم . وهو قد حذق آراءهم من غير شك ؛ فربما تميل لأول وهلة إلى أنه قد تأثر بهم ، وهو أمر جائز على كل حال ؛ ولكن النظام نفسه فصل بين رأيه ورأى المناطقة ، بعد أن بين السبب الذى دعاه إلى إحالة وصف الله بالقدرة على الظلم . يحكى الخياط^(٣) بعد أن ذكر اتهام ابن الراوندى للنظام بالتناقض ، لأنه قال إن الله مختار للعدل وإنه يستحيل منه اختيار الجور ، وقال مع هذا إن الله يستحيل أن يوصف بالقدرة على الظلم : « إن إبراهيم كان يفصل بين قوله وبين ما أزمه المناطقة ، فيقول : وجدت الظلم

العباد فلم يَرْكُ منهم من أحد : وفي القرآن آيات أخرى تؤكد أن الله عادل ، وأنه لا يظلم الناس قط ، وأنه مُنِيبٌ من أطاعه ، ومعاقب من عصاه بحسب العمل ؛ ثم إن في القرآن مثلاً آياتٍ من نوع : وتلك الجنة التي أوردتموها بما كنتم تعملون ؛ كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام الخالية ؛ فأما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق ؛ ولكن نجد في الحديث : لن يُدْخَلَ أحداً عمله الجنة ، قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بفضل منه ورحمة (رواه البخاري ، وأخرج مسلم أحاديث في معناه) ؛ وفي الحديث أيضاً : إن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم ، وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم لكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم (رواه الحاكم) . هذه الآيات بما تنطوي عليه من إثبات القدرة المطلقة ومن تأكيده العدل الإلهي ، وهذه الأحاديث التي تثبت الثواب على العمل ثم تجعله متوقفاً على الرحمة الإلهية قد تدعو إلى التساؤل : هل يقدر الله على فعل كل شيء حتى معاقبة الطمع وإثابة العاصي ؟ وهل يقدر على إدخال أحد من أهل الجنة في النار أو العكس ؟ ثم إن تأكيده الوعد والوعيد هو والقدرة المطلقة وأمثلة الحديثين المتقدمين قد يدعو إلى مثل هذا التساؤل أيضاً ؛ وبعد أن كان البحث خاصاً بهذه الأمور انتقل ، فيما يظهر ، إلى صورة أكثر وضوحاً وتميزاً مثل : هل يوصف الله بالقدرة على الظلم ؟

وينبغي ألا نهمل أثر القرآن والحديث في تطور مباحث المتكلمين وفي مناقشتها ؛ وقد جاء في القرآن مسائلٌ هي من أوائل ما عالجها أهل الكلام ، كمسائل القدر والتكليف والاختيار وفعل العبد ومسئوليته . ويُلاحظ في آراء النظام خاصة أنه يجعل للقرآن شأنًا كبيراً ؛ فهو يرشد إلى طريقة تفسيره ، ويفسر بعض آياته كما تقدم ، ويستدل به في مسائل من صميم ما نُسب إليه كالكُمون والإنسان ، ويحاول أن يفهم مراميها ، وأن يصل إلى ما يمكن أن يُؤخذ من آياته من الأحكام ؛ وأرى أخيراً أن مذهب النظام في مسألة الظلم والعدل يمكن ترجمته بلغة القرآن ومنطقه أكثر مما يمكن ترجمته بلغة الرواقيين ؛ وتأثر النظام بالقرآن أولى فيما اعتقد من تأثره بأي مصدر آخر في هذا الموضوع .

وأحب قبل أن أختم هذا الفصل أن أسجل للنظام خطوة تقدم بها على من سبقه من المعتزلة ؛ فنحن نعلم أنهم مجمعون على القول بأن الله يُعرف بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع ؛ ولكنهم لم أصادف لهم أدلة مفصلة في إثبات وجود الله سوى ما ذكره الجرجاني ،

في شرح المواقف^(١) من أن أكثر مشايخ المعتزلة استدلوا بأن الجواهر مُحدثة ، فتحتاج إلى مُحدث ؛ وبأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم ؛ فهو قابل لها ، فيكون ممكناً ؛ وكل يمكن يحتاج في ترجُّح وجوده على عدمه إلى مؤثر ؛ ولم أفتد إلى نصوص تثبت أن هذا الدليل للمعتزلة الأولين .

والنظام برهان على حدوث العالم ، وعلى أن له مُحدثاً لا يشبهه ؛ وهو دليل كان أصحاب النظام يصلون به على الناس ، كما عبر ابن الراوندي . ومُجمل هذا الدليل أن في هذا العالم أشياء متضادة بالطبع ؛ ولكنها مجتمعة ومقبورة على غير طباعها ؛ وهذا دليل على ضعفها وحدوثها ، وعلى وجود مُحدث لها هو الله . يقول الخياط^(٢) حاكياً عن النظام : « وجدت آخر مضافاً للبرد ، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما ؛ فعلمت بوجودي لها مجتمعتين أن لها جامعاً جمعها ، وقاهراً قهرها على خلاف شأنهما . وما جرى غلبة القهرُ فضعيف ، وضعفه ونفوذ تدير قاهره فيه دليل على حدته ، وعلى أن له مُحدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه ؛ لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدوث ؛ وهو الله رب العالمين » .

وهذا البرهان يبدو طريفاً من حيث الصورة والفكرة وصحة الاستدلال^(٣) ، ولكن

(١) المواقف طبعة القسطنطينية من ٤٦٦ . (٢) الانتصار ص ٤٦ .

(٣) على أن هذا الدليل يشبه دليلاً يذكره يعقوب الرهاوي Job of Edessa ، في كتابه السرياني المسمى كتاب الخاتر Book of Treasures (ص ١٥ - ١٦) ، على وجود الله . عاش يعقوب في النصف الثاني من القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث بعد الهجرة أي بين عامي ٢٦٠ و ٨٣٥ م تقريباً ، وكان في العراق . أما كتاب الخاتر فهو يشبه أن يكون مجلداً لقروح العلم الطبيعي والفلسفي في ذلك العصر ، ويحوى بعض المسائل التي كان يتعرض لها متكلمو الإسلام . وما يزيد أهمية هذا الكتاب أن مؤلفه يشير (ص ١٥٣ - ١٥٦) إلى رأي بعض الفلاسفة المحدثين القائلين بأن الألوان والروائح والطعوم والأصوات أجسام وليست أعراضاً ، ويذكر أنه ، في أثناء تأليف كتابه ، لقي رئيس هذه الضلالة وناظره وأبطل أدلته . هذا القول للنسوب للفلاسفة المحدثين هو قول هشام بن الحكم والنظام ؛ وكذلك يشبه بعض ما يحكيه المؤلف ويعارضه من آراء ، أقوالاً معروفة للنظام ومسائل عالجها مثل تنكسر الأصول التي تنشأ عنها الأجسام ومثل الكُمون وغير ذلك . وقد كان تأليف هذا الكتاب يفتاد حوالاً العصر الذي نبع فيه النظام وغيره من كبار متكلمي المعتزلة . ولا شك أن دراسة « كتاب الخاتر » دراسة عميقة مع مقارنة ذلك بما تعمله لنا المصادر العربية القديمة من آراء متكلمي ذلك العهد موضوع جدير بالناية . وقد نشر كتاب الخاتر بالسريانية مع ترجمة إنجليزية ، Mingana A. ، كبريت ١٩٣٥ .

أغلب الظن أنه تكون في أثناء الكفاح مع الثبوتية وأنه أثر من آثار تعمق النظام ونتيجة لقوله بالطبائع وبالكون ، كما سنرى فيما بعد عند الكلام على الكون .

وقد حاول ابن الراوندى ، جرياً على عادته ، أن يظعن في هذا الدليل ؛ فاعتراض بأن جمع الأشياء على غير ما في جوهرها ، إن ذلك على اجتماعها مع تضادها ، فهو لا يدل على اختراع أعيانها ، بدليل أن الإنسان يجمع بين الماء والنار أو الماء والتراب من غير أن يدل هذا على أن الإنسان مخترع للأعيان . وقد يكون هذا الاعتراض وجيهاً من ابن الراوندى ، لولا أن النظام لاحظ أن الجامع للأشياء والمخترع لها ليس يشبهها ، لأن ما يشبهها حادث متفهور ؛ ولذلك يرد الخياط على ابن الراوندى بأن جمع من سوى الله بين النار والتراب والهواء دليل على حدثها ، ولكن مخترعها ليس هو الإنسان الذى يجمعها ، لأن الإنسان يشبهها في أنه يجرى عليه من القهر ما يجرى عليها ؛ فمخترع الإنسان والجامع بين الأشياء المخترع لها الذى لا يشبه شيئاً منها هو الله الذى ليس كشيء^(١) .

الإنسان

هقيقة الإنسان :

كان النظام يقول إن الإنسان من جسد وروح ؛ ولكنه كان يرى أن الإنسان على الحقيقة هو الروح^(٢) . والنظام بهذا أغفد نظراً ، وأقرب إلى قول الفلاسفة من غيره من كبار المعتزلة .

فأستأذه أبو الهذيل مثلاً كان يرى أن « الإنسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له بدن ورجلان » وأن الفعل للإنسان كله^(٣) ، وأن التسمية تقع على الجسد دون النفس ؛ أما النفس فهي عرض كسائر أعراض الجسم^(٤) .

وكان عبّاد يقول إن الإنسان بشر ، وهو جواهر وأعراض^(٥) .

وذهب الأصم إلى أن الإنسان هو هذا المرئى ، ولا روح له ؛ بل الروح عنده هي البدن وكذلك النفس^(٦) .

أما بشر بن المعتز فكان يقول إن الإنسان جسد وروح وهما جميعاً إنسان ، والفعال هو الإنسان الذى هو جسد وروح^(٧) .

وكان معمر بن عمرو العطار يقول إن الإنسان جزء لا يتجزأ ، والبدن آلة له ، يحرك البدن ويصرفه ، ولا يماثله^(٨) .

أما البدن فهو عند النظام آلة الروح وقالبها ، كما حكى الشهرستاني ؛ وهو آفة على

(١) مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ ؛ والمثل ص ٣٨ ؛ والفرق بين الفرق ص ١١٧ .

(٢) المقالات ص ٣٢٩ — ٣٣٠ .

(٣) الفصل ج ٥ ص ٤١ ؛ ٤٧ . وبين ابن حزم جميع كل من هذين الفريقين المتضادين في أمر حقيقة الإنسان ، ويذكر أن كلا منهما استند إلى القرآن في إثبات رأيه ، فليرجع القارىء إلى ذلك ، وهذا يؤيد ما أشرت إليه فيما تقدم من أثر القرآن في التفكير الفلسفى الإسلامى ، وهو أثر ينبغى ألا ننقله أو ننساه .

(٤) المقالات ص ٣٣٠ .

(٥) المقالات ص ٣٣١ ، ٣٢٩ ، ٣٣٢ . قال ابن حزم : وهو ص ٤٧ .

الروح ، وحبس وضاعط لها ، ولكنه باعث لها على الاختيار ؛ ولو خلصت الروح من الجسد لكانت أفعالها على التولد والاضطرار ، كما حكى الأشعري .

يقول الشهرستاني إن النظام وافق الفلاسفة في قولهم إن الإنسان في الحقيقة هو الروح ، ولكنه تقاصر عن إدراك مذهبهم ، فقال إلى قول الطبيعيين إن الروح جسم لطيف مشابه للبدن .

ورغم أن الشطر الأول من هذا الرأي يرجع إلى أفلاطون وأفلوطين فقد أبدى هوروقس^(١) إلا أن يردّه للرواقيين مع أنهم أحدث عهداً من أفلاطون ؛ والحق أن هذه فكرة فلسفية رؤيت عن الكثيرين ؛ ويدل ما حكاه ابن حزم على أن النظام وأستاذه رجعا في تأييد آرائهما إلى آيات من القرآن ؛ ولا شك أن ذكر الروح والنفس في القرآن والنص على ما في معرفة الروح من صعوبة كان مما دعا الناس إلى البحث في حقيقتها .

الروح وعرفتها بالبدن :

قيل للنظام : أي أمور الدنيا أعجب ؟ فقال : الروح^(٢) ؛ والروح عنده جسم لطيف ، وهي جزء واحد^(٣) ، غير مختلف ولا متضاد ، ليست نوراً ولا ظلمة ؛ وهو لا يميز بينها وبين النفس ، ولا بينها وبين الحياة^(٤) .

(١) Kalam, S. 1h. (٢) كتاب الحيوان ج ٧ ص ٦١ .

(٣) كتاب الحيوان ج ٧ ص ٦١ .

(٤) يرى برتراند في بحثه عن مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين الأولين ، وهو البحث الذي ألحق ترجمته بكتاب مذهب الفرة عند المسلمين للدكتور س . بينيس ، أن قول النظام إن الروح جزء واحد هو ما يفهمه القنوسيون من الأيون (Aeon) ، وهو أحد الأجزاء الصغرى التي تنبثق عن الله ؛ وأغلب ظني أن المقصود بأن الروح « جزء واحد » هو أنها جنس واحد ، بدليل قوله بعد ذلك مباشرة : « غير مختلف ولا متضاد » ؛ وإلا فإن الروح عند النظام بحسب المصادر الكثيرة جسم لطيف ، وهي تشابه أجزاء البدن ؛ ومن المؤلفين من يحكى عنه أن الروح أجزاء سارية في البدن . والقول بأن الإنسان جزء لا يتجزأ هو مذهب معمر ؛ والقول بأن الروح جزء واحد يخالف مذهب النظام ؛ فهو ينكر الجزء الذي لا يتجزأ ، ويعتبر الروح جسماً يداخل البدن كله ، ولعل العبارة تحريف لعبارة : وهي جنس واحد « أو » وهي جوهر واحد ، والنظام يعتبر الأرواح والصور من جهة الجواهر (المقالات ص ٣٠٩) ؛ راجع تفصيل رأي برتراند ورد بينيس عليه في ص ٩٨ — ٩٩ ، ١٤٦ من كتاب مذهب الفرة .

(٥) راجع كتاب البدن والتاريخ للطاهر بن طاهر القدسي ، وهو ينسب لأبي زيد أحمد بن سهل =

ويحكي الأبيجي^(١) أن ما يشير إليه كل واحد منا بقوله : « أنا » هو ، عند النظام ، « أجزاء لطيفة سارية في البدن (سريان ماء الورد في الورد) ، باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تحلل وتبدل ، (حتى إذا قُطِع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء) ؛ إنما التحلل والتبدل (من البدن) قُضِيَ ينضم إليه ، وينفصل عنه ، إذ كل أحد يعلم أنه باق (من أول عمره إلى آخره ، ولا شك أن التبدل ليس كذلك) . ويحكي الطوسي في تلخيص المحصل عند الكلام على المذاهب المختلفة في الموضوع نفسه : « والقول بالأجسام اللطيفة السارية في البدن مذهب النظام من المعتزلة »^(٢) .

والأبيجي يعتمد فيما يظهر على الطوسي ؛ ولذلك فإنه أرجح أن يكون ما حكاه الأشعري والشهرستاني والبغدادى أقرب إلى حقيقة رأي النظام .

أما علاقة الروح بالبدن فهي علاقة المداخلة ، أي أنها تشابه البدن بحيث يكون « كل هذا في كل هذا » ، كما تداخل المائية الورد والذهنية السمسم^(٣) . ومع أن النظام كان يقول بهذا التداخل فقد كان يرى أن الفعل للروح وحدها ؛ وهي تفعل في نفسها ، وتفعل في هيكلها وظرفها ، وهي التي تحس وتدرك بنفسها ؛ وما الخواص إلا أبواب أو « خروق » تدرك الروح منها الأشياء^(٤) .

البلخي الثوفي عام ٣٢٢ هـ ، نصره كليان حواري ياريس عام ١٩٠١ ، ج ٢ ص ١٢١ ، تجد رأي النظام في الروح وحقيقة الإنسان المكلف الثاب المعاقب ؛ وتمّ مناظرة هامة جرت بين النظام وهشام بن الحكم حول الروح والإدراك (نفس المصدر ص ١٢٣ — ١٢٤) .

(١) المواقف طبعة استانبول ، ص ٤٥٩ .

(٢) تلخيص المحصل ، ص ٢٥ ، والظاهر أن السكاكي يخلط حين يقول (مفصل المحصل مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ١٠ ط) : « وبعضهم قالوا إنها أجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد ، وذلك الساري هو الخطاب والثاب والمقاب ، من شأنه حفظ هذا الهيكل وصيائه من أن يطرق إليه الفساد ما دام سارياً فيه ؛ فإذا فارقه استعد للفقوة والفساد ؛ وهو مذهب الإمام الجويني مع طائفة من القدماء ؛ وبعضهم قال : هو جزء لا يتجزأ في القلب ، وهو مذهب إبراهيم النظام وابن الراوندي » . يقول الأبيجي والطوسي والسمرقندي (الصحائف مخطوط باريس ص ٢٠ و) . إن القول بالجزء الذي لا يتجزأ في القلب مذهب ابن الراوندي ، ويقول الأشعري في المقالات ص (٣٢٢) إن ابن الراوندي كان يقول إن الإنسان هو في القلب وهو غير الروح ؛ وظاهر أن الرازي والطوسي والأبيجي تأثروا بما حكاه الشهرستاني من أن النظام قال أن الروح جسم لطيف مشابه للقلب بأجزائه فاعتبروا الروح عند النظام أجزاء لطيفة سارية في البدن .

(٣) الملل ص ٣٨ ، المقالات ص ٢٢٩ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ .

(٤) المقالات ص ٣٣١ ، ٣٣٩ ، ٤٠٤ .

والروح قوة واستطاعة ومشية بنفسها ، وهي قادرة على الفعل قبل فعله ؛ ولا توصف بالقدرة عليه حال وجوده^(١) ؛ لأنه يقع على حسب استعدادات الطبيعة وقوانينها كما سنرى . نحن هنا أمام آراء للنظام تشبه آراء فلسفية كانت معروفة قبله ، وتختلف وجهات نظر الباحثين في مصدر آرائه هذه اختلافاً كبيراً .

فأما هوروقز^(٢) فهو يردّ كل آراء النظام التي ذكرناها أخيراً إلى فلسفة الرواقين ، فيرى أن معنى قول النظام بأن الروح جسم هو النسبة (πνεύμα) عند أهل الرواق ؛ وكذلك قوله بأنها جزء واحد ؛ وأما التداخل الذي قال به النظام بين الروح والبدن فهو التداخل التام (χρᾶσις δι' ὅλον) عند أهل الرواق ؛ ويرى هوروقز أن كلمة المداخل هي الاصطلاح الفني لعلاقة التداخل كما كان يفهمها الرواقيون ؛ بل هو يحاول أن يردّ قول النظام بأن الإنسان في الحقيقة هو الروح إلى الرواقين أيضاً ، ويجهد في أن يثبت أن هذا الرأي ليس غريباً بالنسبة لهم ؛ وكذلك يرى في قول النظام إن الروح قادرة بنفسها تعبيراً عن نزعة الرواقين إلى إنكار المعاني المجردة (Nominalismus) ؛ فليس هناك قدرة وقادر ، وعجز وعاجز ؛ بل هناك القادر والعاجز فقط ؛ وبعد أن نسب هوروقز للبغدادى والشهرستانى وابن حزم الخطأ فيما حكموه عن النظام من أن العجز آفة تدخل على الإنسان ، وهي غيره ، قال إن النظام أنكر قدرة غير القادر وعجزاً غير العاجز تمثيلاً مع نزعة الرواقين . ولكن الأشعري أيضاً^(٣) يحكى عن النظام أنه كان ينكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير القوى الحية ، ويحكى قوله إن الإنسان مستطيع بنفسه ، إلا إذا حدثت به آفة والآفة هي العجز ، وهي غير الإنسان ؛ فهل نخطئ الأشعري أيضاً فيما يحكىه ، فنخطئ جميع مؤرخي المقالات لكي نتوّل تفكير النظام تأويلاً رواقياً ، كما يريد هوروقز ؟

أما هورتن^(٤) فقد صوّر بعض آراء النظام تصويراً غير صحيح ، وذلك إلى حد ما لقصوره عن فهم النصوص العربية فيها كاملاً ؛ وهو يردّ آراء النظام إلى فلسفة جالينوس ، ويجوز أن يكون قد تأثر فيها بالمذاهب الهندية ؛ أما القول بأن الروح جسم لطيف فهو عنده يرجع إلى أرسطو ؛ أخذ الرواقيون فصغوه بصيغة مادية مسرفة ، ونقله جالينوس عن

الرواقين إلى العرب^(٥) . أما الأثر الهندى فقد يكون ناشئاً عن أن الهنود كانوا يعتبرون الروح «أنا» (آتمن) مؤلفاً من أجسام لطيفة تداخل البدن ؛ ويذكر هورتن ما حكمه الطوسى عن النظام من أنه كان يقول إن الروح أجسام لطيفة سارية في البدن ، كما تقدم القول ، فيرى في هذا ما يؤيد رأيه . ويقول هورتن^(٦) لو أن النظام كان يعيش في بلاد متأثرة بالثقافة اليونانية لحق لنا أن نستنتج أنه متأثر بالرواقين ، أما وقد كان يعيش في شرق الجزيرة ، وكان أقرب إلى التأثر بالثقافة الهندية فالأولى أن نقول إنه متأثر في مسألة الروح بالهنود ؛ ويؤيد هورتن وجهة نظره هذه بأن النظام لم يعرف فلسفة الرواقين كلها ، ولا عرفها مباشرة ، ولم يعرف إلا بعض آرائهم عن طريق جالينوس ، وبأن الطوسى يفرق بين رأى النظام ورأى جالينوس والأطباء^(٧) ؛ ولو كان رأى النظام رواقياً لما خالف رأى جالينوس^(٨) . ولما كان النظام ، في نظر هورتن ، أكثر عرضة للتأثر بآراء الهنود فإنه يرى أن الأثر الأكبر في تفكير النظام هندى ، عزّزه ما عرفه النظام من آراء جالينوس ؛ ولهذا يرى هورتن أن فكرة التداخل هندية لا رواقية .

والواقع أننا لا نستطيع أن نفعل الأثر اليونانى إلى هذا الحد الذى يذهب إليه هورتن ، فقد كانت آراء اليونان منتشرة في فارس ، والعراق وغيرها ، وبين النصارى والسريان والأطباء ، ولكن الصعوبة هي في تحديد مدى هذه الأفكار ومقدارها ؛ هذا إلى أن النظام كانت له مع الديبصانية مناظرات ، وكانت للديبصانية صلة بالفلسفة الرواقية كما تقدم القول ص ٧٦ - ٧٧ .

ومهما يكن من تشابه بين آراء الهنود المتأخرين وآراء المسلمين فإنه قد يصعب معرفة ما إذا كانت بعض آراء الهنود قديمة أو هي بالأحرى تكونت في العصر الإسلامى ومع الاحتكاك بمفكرى الإسلام إلى حد ما . ولا يحق للباحث أن يجعل من علاقة التشابه بين

(١) ويقول ابن حزم (الفصل ج ٥ ص ٥٧) إن الروح عند أرسطو جسم غير كبير .

(٢) Horten, Indische Gedanken in der islamischen Philosophie, Vierteljahrsschr. für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. S. 321

(٣) «والقول بالزواج مذهب جالينوس وبني الأطباء» (تلخيص المحصل للطوسى ص ٢٥) ، «ومنهم من جعل الأخلاط الأربعة أو الدم خاصة ؛ ومنهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الأخلاط» (محصل ص ١٦٤) . (٤) تقدم للنظام رد على من قال إن النفس هي المزاج .

(١) الفرق ص ١١٩ ، الملل ص ٣٨ ، المقالات ص ٢٢٩ . (٢) Kalam, S. 11.

(٣) المقالات ص ٢٢٩ ، ٣٣٤ ، ٤٨٧ . (٤) Systeme, 219-218.

أن الحسّاس الدّرك هو الروح ، وهو واحد غير مختلف ولا متضاد ؛ ولما كانت الروح في الإنسان واحدة كان فعلها واحداً ، لأن الشيء الواحد لا يكون منه جنسان من الفعل^(١) ؛ وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يمنع الحواس من أن يدرك بعضها ما يدركه الآخر ؟ دافع النظام في هذه المسألة عن قولين :

الأول : هو أن في الخارج شوائب وموانع تمنع من ذلك ؛ فالعين لا تدرك الصوت ، لأن مانعاً من جنس الزجاج الذي يمنع من إدراك الصوت ولا يمنع من إدراك اللون يحول بينها وبين ذلك ؟ والأذن لا تدرك اللون ، لأن مانعاً من جنس الظلام الذي يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت يحول بينها وبين ذلك .

والقول الثاني هو أن في الحواس شوائب من نوع واحد تغلب عليها ؛ فالغالب في العين شوائب الألوان ، وفي الأذن شوائب الأصوات ، وفي الفم شوائب الطعوم ؛ أما الشوائب الأخرى فهي قليلة لا تستطيع التأثير ؛ ولذلك تدرك كل حاسة الشيء الذي تغلب عليها شوائبه .

والإدراك ليس فعل الروح بذاتها ، بل هو فعل الله بإيجاب خلقه للحواس . ويضيف النظام إلى الحواس الخمس الظاهرة حاسة سادسة تُدرك بها لذة النكاح^(٢) . وقد حكى هورتن^(٣) عن ابن المرتضى أن النظام قال إن الحواس كلها جنس واحد ، وغايتها إدراك المحسوسات ؛ وزاد حاسة سادسة تُدرك بها لذة النكاح ، وسابعة هي القلب ؛ ونعرف من حكايات أخرى لمذهب النظام أنه يستعمل لفظ القلب بمعنى الوهم وأن القلب هذه يتصور ويتوهم ؛ وقد ذكر النظام القلب في كلامه عن تصور انقسام الجزء الذي لا يتجزأ ، وقد يكون فيما يقوله النظام عن القلب والوهم تمهيد لقول الفلاسفة بالحيلة ؛ ويمكن أن يكون رأى النظام في كيفية السمع ، وهو الذي سنذكره فيما يلي بالإضافة إلى ما تقدم مما يريد مذهب النظام شهاً بمذهب الأطباء المتفلسفين .

كيف يحدث الإحساس والإدراك ؟ يقول النظام إن الإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة ؛ فلا بد أن يطفر البصر إلى المدرك فيداخله ، ولا بد أن

آراء الأمم علاقة فعلية تاريخية دائماً ؛ وينطبق على آراء هورتن فيما يتعلق بالأثر الهندي في الفكر الإسلامي بالجملة ما لاحظته ه . ه . شيدر^(١) ، رغم حدته ونظره ، عن رأى هورتن في التصوف الإسلامي .

وفي كلام النظام عن الروح عبارة هي : « والبدن آلتها وقالها » ؛ وقد استلقت هذه العبارة نظر البارون كراي فو (Carra de Vaux) ، فهو يقول^(٢) : « أخطأ النظام في أخذه عن اليونان تلك الفكرة المعروفة ، وهي أن النفس صورة الجسم ؛ فأساء فهم الفكرة ، وقال إن الجسم قالب النفس ؛ والنفس عنده جسم لطيف يداخل أجزاء البدن مداخلة المائتة في الورد ، والدهنية في السمس ، والسمنية في اللبن ؛ وإذن فالنظام ، كما لاحظ الشهرستاني ، أكثر ميلاً إلى الطبيعيين منه إلى الإلهيين » . وعندى أن كراي فو أساء فهم كلمة « قالب » هنا ؛ فهي ليست صورة بالمعنى الفلسفي ؛ والأمر لا يعدو أن النظام كان يعتبر الجسم هيكلًا للنفس وظرفاً لها ؛ فهو قالبها ، وهي تداخله وتشابكه وتعمل بواسطته ، فهو آلتها .

نلاحظ شهاً ظاهراً بين آراء النظام وبين ما نعرفه من آراء أفلاطون وأهل الرواق ومفكرى الهنود . والنظام لا بد أن يكون قد عرف بعض هذه الآراء ؛ غير أنه لم يكن ناقلًا ، بل هو يظهر في هذه المسألة رجلاً ملتقاً ، فهو يأخذ عن أفلاطون أو أفلوطين قوله بأن الإنسان على الحقيقة هو الروح ؛ ولكنه لا يسايره في التجريد ، تمشياً مع نزعة الحسية ، بل يقول إن الروح جسم لطيف ، ويقرر العلاقة بينها وبين البدن على طريق التداخل كما فعل الرواقيون أو الهنود .

الحواس والإحساس :

يحدثنا الجاحظ^(٣) عن أستاذه ما يؤخذ منه أنه كان يقول إن الحواس جنس واحد ؛ فحاسة البصر من جنس حاسة السمع ، وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي موانع الحواس ؛ وهذا الرأى هو النتيجة المنطقية لمذهب النظام العام في الإحساس والإدراك ، وهو

H. H. Schaeder : Zur Deutung der islamischen Mystik, Orientalistische (١) Literaturzeitung, 1927, S. 834-849.

Carra de Vaux, Avicenne, Paris, 1900, p. 35. (٢)

الغلات من ٣٤٢ - ٣٤٣ . (٣)

(١) الانتصار من ٣١ ، الغلات من ٣٤٧ . (٢) أصول الدين للبندادي من ١٠ .

Horten, Probleme, S. 206. (٣)

يتصل المذوق بالتم ؛ وكذلك القول في الشموم^(١) ، بل يصور لنا البغدادى النظام رجلاً مفرطاً في هذا إلى حد أنه زعم أن العلوم بالحس لا يجوز أن يكون معلوماً من جهة الخبير « وقيل له في المعلوم بالحواس : ألسنا نعلم البلذات التي لم ندخلها بالتواتر ، وإن كانت معلومة للذين أخبروا عنها بالعيان ؟ وكذلك كل جسم يعلمه من رآه عياناً ، ويعلمه الأعمى بالمس أو بتواتر الخبر عنه ؟ فأجاب عن هذا بأن الخبرين عما عاينوه قد اتصلت بعيونهم أجزاء من محسوساتهم ، فعلوا المحسوس بالمس ؛ ثم لما أخبروا غيرهم بما عاينوه انفصلت من الأجزاء التي اتصلت بعيونهم وأرواحهم بعضها ، فاتصلت بأرواح السامعين لأخبارهم ؛ فعلمه السامعون منهم بالمس أيضاً ؛ وكذلك القول في السامع^(٢) . ولا أريد الدخول فيما أزمه البغدادى للنظام عن هذه المسألة ؛ ولكن إذا لم يكن هذا القول من إلزامات ابن الراوندى ، فإن فيه بعض الشبه بما يُحكى عن الأبيقوريين من قولهم بانفصال أجزاء أو صور صغيرة للأشياء (εἰδωλα) ، ندخل في أعضاء الحس^(٣) .

ويتخيرنا الرازى^(٤) والسمرقندى^(٥) والكاتبى^(٦) أن الفلاسفة والنظام يقولون إنه لا بد في السمع من وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ ، وإلا فإن الصوت لا يُسمع^(٧) .

وفصل الشهرستانى^(٨) مذهب النظام في حصول السمع فيقول : « ذهب النظام إلى أن الكلام جسم لطيف^(٩) منبعث من المتكلم ؛ ويقرع أجزاء الهواء ، فيتموج الهواء بحركته ، ويتشكل بشكله ؛ ثم يقرع العصب القروش في الأذن ، فيتشكل العصب بشكله ؛ ثم يصل إلى الخيال ، فيعرض على الفكر العقلى ، فيفهم ، وربما يقول : الكلام حركة في جسم لطيف على شكل مخصوص ؛ ثم تحير في أن الشكل إذا حدث في الهواء أهو شكل واحد يسمعه السامعون أم أشكال كثيرة ؟ وإنما أخذ مذهب في هذه المسألة

(١) القالات ٣٨٤ . (٢) أصول الدين ١٦ ، الفرق ١٢٥ — ١٢٦ .
(٣) انظر F. Ueberweg : Grundriss der Gesch. d. Philosophie, I, S. 447, Berlin, 1926.
(٤) المحصل ٧٧ — ٧٨ . (٥) الصحائف ، مخطوط باريس رقم ١٢٤٧ من ٢٠ و .
(٦) مفصل المحصل مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ من ٩٨ ط .
(٧) فارقن القالات ٤٢٥ — ٤٢٦ ، الانتصار ٥٠ . (٨) نهاية الأقدام ٣١٨ .
(٩) فارقن القالات ٤٢٥ و ٣٢٧ .

وغيرها من المسائل من مذاهب الفلاسفة ، غير أنه لم يفهم من كلامهم إلا ضجيجاً ولم يورده نصيحاً .

ومهما يكن في هذا الكلام من قصور فيه إشارة إلى الحس المشترك وغيره من الحواس الباطنة ؛ وهو يدل على سلامة تفكير من النظام ، لأنه يرى أن لا بد من واسطة بين المدرك والمدرك ، وهي فكرة صحيحة .

أركانها والحيوان وفعلها :

يقول النظام إن أفعال الإنسان جنس واحد ، وكلها حركات حتى العلوم والإرادات ، فهي حركات للنفس ، والحركات أعراض ، وكلها جنس واحد^(١) .

ويريد هوروفتر^(٢) أن يرّد قول النظام بأن أفعال الإنسان كلها حركات إلى الرواقين الذين كانوا أول من أدخل الآلام والأفعال في جملة الحركات ، ولكنه يتردد في الجزم بهذا قائلاً إن رأى الرواقين صار رأياً عاماً ، ونسب أفلوطين وغيره هذا القول لأرسطو ؛ ولكن النظام كان يعتبر الآلام أجساماً لطافاً^(٣) كما اعتبر الألوان والأصوات والحرارة والبرودة ، وهذا يخالف بعض المخالفة ما يريده هوروفتر .

ويقول هورتن^(٤) إن قول النظام بأن الأرواح جنس واحد مأخوذ عن الهنود .

وقد يكون ذلك من ملاحظات النظام وهو نتيجة لمذهبه في الروح ؛ فلما كانت الروح جسمًا لطيفًا وجوهرًا واحدًا غير مختلف ولا متضاد كانت أفعالها حركات^(٥) ، لأن الحركات تناسب الطبيعة الجسمية ، وكانت أفعالها جنسًا واحدًا ، لأن من الحال عند النظام « أن يفعل الذات فعلين مختلفين » . ويظهر أن هذه المشاهدة هي أساس ما قاله النظام من أن الأرواح جنس واحد ؛ فلما كانت أفعال الحيوان حركات ولما كان اتفاق الفعل يدل على اتفاق ما ولده ، كما يحكى البغدادى والجاحظ عن النظام^(٦) ، فعلى هذا الأساس استنبط

(١) الملل ٣٨ ، الفرق ١٢١ — ١٢٢ ، القالات ٣٤٦ و ٤٠٣ ؛ وينسب لجالينوس أنه كان يقول إن كل فعل للعقل فهو حركة ؛ انظر كتاب مذهب الفرة ٧٣ .
(٢) Kalam, S. 16 .
(٣) القالات ٣٤٧ و ٤١٤ . (٤) Horten, Indische Gedanken, S. 819 .
(٥) القالات ٣٤٦ و ٣٤٧ . (٦) الفرق ١٢٠ ، الحيوان ٥ من ٢٠ .

النظام أن الأرواح كلها جنس واحد ، وأن الحيوان كله جنس واحد ، لأنه لا يفترق في توليد الإدراك^(١) .

على أن محاولة النفوذ إلى الكلّي وردّ الأشياء إلى أجناس عامة هي من خصائص العقل العلمي الفلسفي ، وهي نزعة ظاهرة في تفكير النظام ؛ فأفعال الإنسان جنس واحد ، لأن النفس هي الفاعلة ؛ ثم هي واحدة ، فأفعالها لا تختلف في الجنس ، أعني من حيث إنها أفعال إنسانية ؛ ولكنها تختلف اختلافا اعتباريا بالنسبة لأشياء أخرى ، كأن تكون موافقة لما يقضى به العقل والشرع أو غير موافقة ، أو تكون مؤدية إلى مصلحة أو مضرة . والظاهر أن النظام كان يمتاز على أهل عصره في هذا الباب ، حتى إن خصومه أساءوا فهمه في هذه النقطة . يقول الأشعري^(٢) : « وقال إبراهيم النظام : حركات الإنسان وأفعاله كلها جنس واحد ، وإن الحركات هي الأكوان ، وإن الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادين ، كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين ؛ وزعم أن التصاعد من جنس الانحدار ، والقيام من جنس التياسر ، والطاعة من جنس المعصية والكفر من جنس الإيمان ، والصدق من جنس الكذب » .

ويقول البغدادي^(٣) : « ونتيجة قوله بأن أفعال الحيوان جنس واحد توجب عليه أن يكون الإيمان مثل الكفر ، والعلم مثل الجهل ، والحب مثل البغض ، وأن يكون فعل النبي صلى الله عليه وسلم بالمؤمنين مثل فعل إبليس بالكافرين ، وأن يكون دعوة النبي عليه السلام إلى دين الله تعالى مثل دعوة إبليس إلى الضلالة ؛ وقد قال في بعض كتبه إن هذه الأفعال كلها جنس واحد ، وإنما اختلفت أفعالها لاختلاف أحكامها ؛ وهي في الجنس واحد ، لأنها كلها أفعال الحيوانات ، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين ، كما لا يكون من النار تبريد وتسخين ؛ ولزمه على هذا الأصل ألا يغضب على من شتمه ولعنه ، لأن قول القائل : لعن الله النظام ! مثل قوله : رحمه الله ، وقوله : إنه ولد زنى ، شبيه بقوله : إنه ولد

حلال ؛ فإن رضى لنفسه بمثل هذا المذهب فهو أهل له ولما يلزمه عليه ؛ ولا يمكن أن يكون سوء الفهم وسوء القصد من خصوم النظام أشد من هذا الذي يقوله البغدادي ؛ ونستطيع أن نلاحظ بسهولة نفوذ النظام لفهم ماهيات الأشياء من حيث هي ، وخطأ خصومه بين الماهيات من حيث ذاتها وبين ما يكون للأشياء من أحكام اعتبارية .

وفي كتاب المواقف : « وقالوا (النظامية) (والعلم مثل الجهل) المركب (والإيمان مثل الكفر) في تمام الماهية ؛ وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكوا بأن حقيقتيها حصول الصورة في القوة العاقلة ، والامتنياز بينهما بأمر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له^(٤) » .

ونحن نعلم أن كثيرا من أصحاب المقالات كالأشعري والشهرستاني والبغدادي نقلوا كثيرا عن ابن الراوندي ، فصرحوا أحيانا ولم يصرحوا أحيانا أخرى ؛ ولا شك أن كثيرا مما تقدم مأخوذ من إلزامات أراد بها خصوم النظام أن يشوهوا مذهبهم ؛ ويكفي أن نقرأ كتاب الانتصار (ص ٢٨ - ٢٩) لنقتنع بذلك .

التوليد :

ونستطيع بمناسبة القول في أفعال الإنسان أن نتساءل : إذا كان للإنسان فعل وقدرة فما بجالهما ؟ يقول النظام إن الإنسان ، وهو الروح عنده ، يفعل في نفسه ويفعل في ظرفه وهيكله ؛ ويحكي عنه الأشعري^(٥) أنه قال : « لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وإنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه » ؛ أما فيما يتعلق بفعله فيما عدا ذلك فهو يقول إن ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله بإيجاب خلقه للشيء ؛ فالله قد طبع الحجر طبعاً ، إذا رفعته ارتفع وإذا تركته عاد إلى موضعه ، وكذلك الإدراك فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة ؛ وهكذا قوله في سائر الأشياء المتولدة^(٦) ؛ ويذكر الشهرستاني^(٧) عن السكعي أن النظام قال : « كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة ، أي أن الله طبع الحجر طبعاً وخلق خلقة ، إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً » .

(١) الفرق من ١١٩ و ١٢٠ ، والانتصار من ٢٨ و ٣٦ ، المقالات ٣٠٩ ، تبصرة العوام من ٤٨ .
(٢) المقالات من ٣٥١ .
(٣) الفرق من ١٢١ - ١٢٢ ؛ وانظر أيضا أصول الدين من ٤٧ - ٤٨ ؛ وقد أخذ البغدادي هذا القول من ابن الراوندي .

(١) شرح المواقف من ٦٢١ .
(٢) المقالات من ٤٠٣ .
(٣) نفس المصدر من ٤٠٤ .
(٤) الملل من ٣٨ .

ذهب إليه الجاحظ من أن ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة .

أما النظام فهو أصرح وأوضح ، فعنده أنه لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وهو لا يفعلها إلا في نفسه ؛ أما ما جاوز نفسه مما ينشأ عن فعله فهو فعل الله بما طبع عليه الأشياء من الاستعدادات الطبيعية ، كما تقدم القول ^(١) ؛ ولكن هذا الرأي وإن كان واضحاً في ذاته من الناحية الفلسفية ، فإن من الصعب التوفيق بينه وبين المسؤولية والتبعة الناشئة عن الأفعال ، وهي التي ربما كانت سبباً في ظهور البحث في التولد كما يقول الأستاذ أحمد أمين ^(٢) .

تلاحظ أن النظام لا يجعل للإنسان فعلاً إلا الحركة ، أما ما ينشأ عنها فهو فعل الله بإيجاب الخلق ؛ والله قد طبع الأشياء باستعدادات ، وهو القاهر للعالم على ذلك ، والقاهر للتضادات على الاجتماع ، وهو الفاعل في كل شيء ؛ وهذا أثر من نزعة النظام إلى رد الأشياء إلى أصل واحد ، وهو مذهب طبيعي جبري إلى حد كبير .

ولكن هل الحركة فعل للإنسان الذي هو على الحقيقة روح ؟ نحن نعرف كما تقدم أن النظام ذهب إلى أن الروح قادرة مستطية بنفسها ؛ فهي « محل القدرة » ، وهي تفعل في ظرفها وهيكلها ؛ والإنسان لا يفعل الحركة إلا في نفسه ، والحركة فعله الوحيد ، ويتحتم على النظام ، تمثيلاً مع القاعدة التي وضعها ، أن يكون ارتفاع اليد إذا رفعها الإنسان من فعل الروح ، وهو فعل يجاوز محل القدرة فهو من ضمن فعل الطبيعة .

والنظام برأيه هذا في التولد يفصل فصلاً تاماً بين فعل الإنسان وهو الإرادة والتحرك وبين فعل الله في الطبيعة بما خلق فيها من طبائع .

وأحب أن أختم هذا الفصل الذي عالجته فيه آراء النظام في الإنسان بذكر رأي له في علاقة الاستعداد العقلي في الإنسان بحالته الجسمية ؛ يحكي الجاحظ ^(٣) أن النظام كان يقول : « إن الأمة التي لم تنضجها الأرحام ، ويخالفون في ألوان أبدانهم أو حذق عيونهم وألوان شعورهم سيسيل الاعتدال ، لا تكون عقولهم وقرائحهم إلا على حسب ذلك ؛ وعلى

نحن الآن عند رأي النظام في التولد ، وهو ميدان مباحث العلية أو تلازم الأسباب والمسببات ، كما يعبر المتكلمون . يذهب أهل السنة إلى أن كل ما يقع فهو فعل لله أو خلق له على وجه ما . أما المعتزلة فهم يميزون بين فعل يصدر عن الإنسان مباشرة ، ويسمى « المباشر » ، وفعل يصدر عنه بإيجاب فعله ، ويسمى « التولد » ؛ والأول هو ، كما قال الأسكافي ^(١) كل فعل لا يتبهاً إلا بقصد ، ويحتاج كل جزء منه إلى تحديد عزم وقصد إليه وإرادة ؛ والثاني هو الذي ينشأ عن فعلنا ويخرج عن مرادنا ، ولا يمكننا تركه واستدراكه . ومهما يكن من خلاف يسير بين المعتزلة في فهم التولد والتولد ^(٢) فالتولد هو حصول فعل عن فعل ، والتولد هو الفعل الناشئ عن فعل آخر .

أجمع المعتزلة على أن الإرادات لا تقع متولدة ، واختلفوا فيما عداها من الأفعال ^(٣) اختلافاً أساسه في الغالب النظر إلى الأسباب البعيدة أو المتوسطة أو القريبة ، وقد تعين رأي كل بحسب نظريته :

فقال بشر بن المعتز حتى قال إن كل ما حدث عن الأسباب الواقعة منا سواء أكان فينا أو في غيرنا فهو فعلنا ^(٤) ، كقطع الفالودج الناشئ عن جمعنا النشاء والسكر وإنضاجهما ، وذهاب الحجر عند دفعه ، والألم عند الضرب ، وعلم من نضربه بأننا نضربه ، وإبصار الشخص لنا إذا فتحنا بصره فأدركنا .

وقال أبو الهذيل : ما تولد عن فعلنا مما نعلم كيفيته سواء أكان في أنفسنا أم في غيرنا فهو فعلنا ، كذهاب الحجر والصوت الناشئ عن اصطكاك شيتين ؛ أما ما تولد عن فعلنا في أنفسنا أو في غيرنا ولا نعرف كيفيته ، فهو فعل الله سبحانه ^(٥) : وذهب معتز إلى أن التولد فعل للجسم الذي محل فيه بطبعه . ونحو آراء أخرى ^(٦) ، لا يتسع المقام لذكرها ، كالذي

(١) المقالات ص ٤٠٩ ، ومن العجب أن البعض يربط التولد بالكون ، جاء في كتاب المفاهيم الماتريدية (مخطوط رقم ١٤٧ عقائد بالمكتبة اليسورية ص ٩) « ثم التولدات مخلوقة لله تعالى ، لأنه عبارة عن ظهور الكون ، فاستحال أن يكون الفعل ظرفاً لكون غيره ، ولأن العبد لا قدرة له على الامتناع من الشيء في نفسه بعد الرمي ، وإن كان قادراً لقدرة عليه ؛ وقالت القدرة هذه كلها مخلوقات للعباد بخلاف أسبابها » .

(٢) نفس المصدر ص ٤١٤ .

(٣) المقالات ص ٤٠٠ - ٤١٢ .

(١) نفس المصدر ص ٤٠٣ - ٤٠٤ . (٢) نفس الإسلام ج ٣ ص ٥٨ - ٦١ ، ١٤٥ .

(٣) كتاب الحيوان ج ٥ ص ١٢ - ١٣ .

حسب ذلك تكون أخلاقهم وآدابهم وشمائلهم وتصرفهم في لؤمهم وكرمهم لاختلاف السبك وطبقات الطبع وتفاوت ما بين الفطير والخير والمقصر والمجاوز؛ وموضع العقل عضو من تلك الأعضاء وجزء من تلك الأجزاء؛ وكانتفاوت الذي بين الصقالب والزنج؛ وكذلك القول في الصور ومواضع الأعضاء؛ ألا ترى أن أهل الصين والتبت وحذاق الصناعات لها فيها الرفق والحذق ولطف المداخل والاتساع في ذلك والغوص على غامضه وبعيده، وليس عندهم إلا ذلك؛ فقد يُفتح لقوم في باب الصناعات، ولا يُفتح لهم سوى ذلك.

وقد ردد الجاحظ هذا الرأي في كتاب الحيوان، كما أخذ يبين أثر البيئة في الخصائص الجسمية لما يعيش فيها من إنسان أو حيوان.

العالم المادي

آراء النظام الطبيعية

الكون ونظرة العامة له

يحسن قبل الدخول في تفصيل آراء النظام الطبيعية أن أقدم لذلك بيان مُجمل رأيه في العالم؛ وستجلى فيه سلامة المنطق وانسجام الأفكار بحيث تتكون في ذهننا من مذهبه صورة للكون شاملة لا تناقض فيها ولا فجوات.

العالم عند النظام متناهٍ محدود في مساحته وذَرَعه، وهذا هو رأي أرسطو، ورأي متكلمي الإسلام أيضاً. أما إنه متناهٍ فهو يتجلى بشكل صريح من مناظرة النظام للثنوية؛ ولا يعارض ذلك ما حكاه الخياط عن النظام من أنه ^(١) كان يقول إن الله كان يقدر على أن يخلق أمثال هذه الدنيا لا إلى غاية ^(٢).

وليس العالم متناهياً في جرمه فحسب، بل هو متناهٍ في حركته أيضاً، فإن لها أولاً ابتدئت منه، خلافاً للذهرية الذين زعموا أن الكواكب لم تزل تقطع الفلك؛ والعالم كله حادث، ولا قديم إلا الله، وكل ما في العالم متحرك حتى الأشياء التي يُخيل إلينا أنها

ساكنة؛ بل إن الأجسام في حال خلق الله لها متحركة بضرب من الحركة يسميه النظام حركة الاعتماد ^(٣)، فكان الخلق والتحريك متلازمان، وكأن الحركة اللازمة للخلق هي خروج الأشياء إلى الوجود، وفي الوقت نفسه اتخاذ كل منها مكانه في الكون، كما سيلي في الكلام عن الحركة.

والعالم مكون من أجسام مختلفة، وجواهر متضادة، من خفيف شأنه الصعود وثقل شأنه الهبوط، وحتى متحرك بنفسه، ومثبت بحركة غيره، من حر وبرد، ورطوبة ويبوسة وغيرها. والأجسام تتكون من أجزاء لا نهاية لانقسامها؛ وإذن فالعالم متحرك وموَلَّف من عناصر متضادة بالطبع. وقد يظن الناظر لأول وهلة أن العالم فوضي، وليس له ضابط؛ هنا يظهر التوافق في تفكير النظام، فهو يرى أن الله بقدرته هو الذي يقهر الأشياء على ما يريد، ويدبرها على ما يحب، فيجمع منها ما يريد جمعه، ويفرق منها ما يريد تفرقه ^(٤)، وذلك على خلاف ما في جوهرها وطبعها. ومع أن النظام يقول بأن لكل شيء طبيعة خاصة، لها مقتضياتها، فإن الله عنده يقدر على أن يقهرها على غير ذلك؛ فالله هو خالق العالم والحركة له والفعال فيه، وكل ما في الطبيعة فهو فعل الله بإيجاب خلقته للأشياء؛ بل الإدراك فعل الله بإيجاب خلقه للحواس؛ والنظام لا يثبت للإنسان إلا فعلاً واحداً هو الحركة، فهل هذا الفعل أيضاً بإيجاب الخلق؟ إذاً يكون كل ما في الوجود منفعلاً، والله هو الفاعل في كل شيء؛ وهذا مذهب في «وحدة الفعل» متأسك الأجزاء، وإن كان فيه إلغاء لأصل من أكبر أصول المعتزلة.

ولو حاولنا بيان العناصر الفلسفية في هذه الصورة العامة للكون عند النظام لوجدنا

(١) الفالات ص ٣٢٤ — ٣٢٥. على أن النظام إذا كان قد قال بأن الحركة أولاً فإنه لم يقل بوجودها آخر لها، ويؤخذ من كتاب الانتصار (ص ١٣ — ١٤) أن النظام رد على أبي الهذيل فيما ذهب إليه من وجوب انتهاء حركة العالم وورود السكون عليه؛ لأن أبا الهذيل كان يظن أن استمرار الحركة إلى غير نهاية يتعارض مع القول بقديم الخالق وبقاءه؛ ولكن السككي (معرفة أخبار الرجال طبعه بمباني ١٣١٧ هـ ص ١٧٧ و ١٧٨) يقول إن هشام بن الحكم ناظر النظام في بقاء أهل الجنة وإن النظام كان يقول باستحالة بقاء الأبد، وإلا كان يناقض بقاء الله، ولأنهم يدركهم التحول؛ ومع أن النظام ناظر هشام في مسائل كثيرة، فلما أن يكون الراوي قد أخطأ ونسب القول بورود السكون والتحول على أهل الجنة للنظام، وهو ينسب لأبي الهذيل عند جميع مؤرخي الفالات، ولما أن النظام كان يقول بذلك في أواخر حياته قبل أن يصبح له مذهب مستقل وأيام كان لا يزال تلميذاً لأبي الهذيل ومتأثراً به.

المسألة معقدة ؛ ولكن نستطيع أن نرى في مسألة الخلق والتحريك رائحة من مذهب أرسطو ؛
وتكوّن العالم من جواهر متضادة لا عدد لأجزائها ، يقهرها الله على ما يريد ، شبيه برأى
أنكساجوراس في أن العقل هو الذي يرتب وينظم كل شيء .

ولكن النظام يخالف أرسطو وغيره من وجوه كثيرة ؛ وينبغي ألا ننسى أثر الباعث
الديني ، وهو نصرته التوحيد التي لم يعتنق النظام مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا من أجلها ،
كما حكى عنه الخياط وغيره ؛ وإذا كان يمكن القول إن تعمق النظام في النظر أدى به إلى
آراء انفتحت مع آراء الفلاسفة في مسائل كان التوحيد سبباً في إثارة جميع أنواعها ، فإنه من
غير شك قد أيد مذهب الكلاسي الديني بما كان معروفاً من الآراء الفلسفية في عصره ،
وكان هو من خير العارفين بالفلسفة في زمانه .

ولم يكن النظام مقلداً ، بل هو يأخذ من المذاهب المختلفة بعد تمحيص كبير ؛ ولا يأخذ
منها إلا ما يتفق ومذهبه الأساسي ، ويكون مقبولا أمام عقله الناقد .

الجسم :

لا يفرق النظام بين الجوهر أو الجسم وبين العرض ، فالروائح والطعوم والألوان بل
والآلام هي عنده من جملة الجواهر ، وهي أجسام لطيفة^(١) ؛ وهو لا يثبت مما يُعرف عادة
بالأعراض إلا عرضاً واحداً هو الحركة ؛ ولذلك يقول الشهرستاني إن للنظام في الجواهر
وأحكامها « خبط مذهب يخالف المتكلمين والفلاسفة »^(٢) ؛ ويحكي عنه أنه قال إن الجواهر
مؤلفة من أعراض اجتمعت ، وأنه وافق هشام بن الحكم في قوله إن الألوان والطعوم
والروائح أجسام^(٣) ، ويرميه بأنه تارة يقضي بأن الأجسام أعراض ، وتارة بأن الأعراض
أجسام ؛ غير أن الباحث يرى بوضوح أن مذهب النظام ليس فيه هذا التناقض وهذا الخبط ،
وذلك لأنه ينكر الأعراض كلها إلا الحركة ؛ فكل ما في الوجود المادي أجسام ، سواء منها
الأجسام الكثيفة المعروفة ، أو ما يسمى أعراضاً ، كاللون والطعم والحر ، والضياء ،

والرائحة ، لارتفاع التمايز بينها وبين الأجسام الكثيفة ، وهذه الأعراض هي عند النظام
أجسام لطيفة^(٤) .

ورغم أن البغدادي^(٥) والشهرستاني^(٦) والأشعري^(٧) ينسبون لهشام بن الحكم القول
بأن الألوان والطعوم والأروائح أجسام ورغم أن البغدادي والشهرستاني يقولان إن النظام
أخذ هذه المقالة من هشام ، فإن هذا لا يحل مشكلة أصل الفكرة ؛ فهل أخذ هشام هذا
القول عن الرواقين الذين كانوا يقولون إن الأعراض جواهر وأجسام ، كما يريد هوروفتر
أم هو نتيجة لزعة هشام القوية نحو التجسيم أيدها النظر في كيفية إدراك المحسوسات من طم
ولون ورائحة ؟ وما دمننا لا نستطيع القطع بأن فلسفة الرواقين كانت مجموعة وأنها وصلت
إلى العرب بطريقة يطمئن إليها الباحث ، فليس من الطريقة العلمية أن نرد إلى فلسفتهم
كل عنصر يشبهها فيما قاله متكلمو الإسلام ، وأن نهمل قيمة الاحتمال الثاني . وعلى كل
حال فليس ما يمنع أن يكون للرواقين من طريق الديبانية أثر في رأى النظام أو هشام ، كما
تقدم القول ص ٧٦ - ٧٧ .

ما هو الجسم عند النظام ؟ عرّف المعتزلة الجسم تعريفات مختلفة ، فذهب الأسكافي إلى
أنه المؤتلف ؛ وأقل الأجسام عنده جزءان لا يتجزآن ؛ وقال الصالحى : هو ما يحتمل
الأعراض ؛ وقال أبو الهذيل : هو ما له يمين وشمال وظهر وظهر وأعلى وأسفل ، وأقل ما يكون
سنة أجزاء^(٨) ؛ ويعرّف النظام الجسم بأنه « الطويل العريض العميق »^(٩) ، ولم يوافق
النظام على هذا التعريف من متكلمي المعتزلة إلا معمر^(١٠) ؛ ولكنهما مختلفان في عدد أجزاء
الجسم ، فمعمر يرى أن أقلها ثمانية ، و يرى النظام أنه ليس لأجزاء الجسم عدد يوقف عليه ؛
وما له معناه أن الأشعري يقول بعد تعريف النظام للجسم مباشرة : « وكانت الفلاسفة تجعل
سد الجسم أنه العريض العميق » .

والأجسام أو الجواهر أجناس متضادة ؛ ولكل منها طبيعة خاصة من شأنه أن يخضع
لها ، إذا خلى وما هو عليه^(١١) ؛ فالماء شأنه السيلان ، والحجر الثقيل شأنه الانحدار ، واللهب

(١) قارن ما يقول هوروفتر Kalām, S. II

(٢) الفرق من ١١٤ . (٣) الملل من ٣٩ . (٤) المقالات من ٤٤ .

(٥) و ٦ (٧) أنظر المقالات من ٣٠١ - ٣٠٥ ؛ وتجد للجسم تعاريف أخرى غير هذه .

(٨) المقالات من ٣٠٤ ، الانحصار من ٣٢ و ٤٦ و ٤٨ .

(١) المقالات من ٣٠٩ ، ٤٠٤ ؛ والفرق من ١٢٢ . (٢) الملل من ٣٨ .

(٣) قارن الفصل لأن حزم ج ٥ ص ٤٢ .

شأنه الصعود ؛ والله هو الذى يجمع بين هذه الأشياء وبقهرها على غير طبعها .

وليس فى القول باختلاف الأجسام على هذا النحو ما يدعو إلى البحث عن أصل أجنبي له ، فهو أمر تكشفه المشاهدة الأولى ؟ وعلى أن بين آراء النظام فى هذا الباب وبين أقوال الثنوية شبهة ، ومن الجائز أن يكون ذلك ناشئاً عن اتصاله بهم ومجادلته لهم ؛ ولذلك يتهم ابن الراوندى النظام بأنه يوافق الثنوية فى مثل القول بأن النور من شأنه أن يعلو على كل شيء حتى يتصل بجنسه ، إن كان له جنس^(١) ، وكالقول بأن العالم ممزوج من خفيف شأنه الصعود وثقل شأنه الهبوط ، وحتى متحرك بنفسه وميت يحركه غيره^(٢) ؛ والخطا لا ينكر نسبة هذه الأقوال إلى النظام ، بل يدافع عنه لقوله بها ، ويبين وجوه مخالفته للثنوية فيها ، وأنه بعيد عما قرأ فى الثنوية به من الكفر .

اتفق الثنوية على اختلاف مذاهبهم من زرادشتية ومانيوية وزردكية وديسانية وغيرهم على إثبات أصليين مختلفين فى الجوهر والطبع والفعل والمكان ، هما النور (يزدان) والظلمة (أهرمن) ؛ وقالوا إن الخير والنفع والصلاح من النور وإن الشر والضر والفساد من الظلمة ؛ وهذان الأصلان هما مبدأ وجود العالم ، ومن امتزاجهما حصلت التراكيب المختلفة ؛ وبينهما مغالبة ومقاومة إلى أن يغلب النور الظلمة والخير الشر ؛ ثم يتخلص الخير إلى عالمه وينحط الشر إلى عالمه ؛ وأثبت الديسانية الأصلين ، وقالوا إن النور يفعل الخير قصداً واختياراً ، وإن الظلام يفعل الشر طبعاً واضطراً ؛ وزعموا أن النور حتى عالم قادر حساس ذاك ، ومنه تكون الحركة والحياة ، والظلام ميت جاهل عاجز جماد ، وزعموا أن الشر يقع منه طبعاً ، « وزعموا أن النور جنس واحد ، وكذلك الظلام جنس واحد ، وأن إدراك النور متفق ، وأن سمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد ؛ فسمعه هو بصره ، وبصره هو حواسه ؛ وإنما قيل سمع بصير لاختلاف التركيب ، لا لأنها فى نفسها شيان مختلفان ؛ وزعموا أن اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو المحسة ، وإنما وجده [من وجده] لونا لأن الظلمة خالطته ضرباً من الخالطة ، ووجده طعماً لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب^(٣) » .

لم يرد عن النظام كلام فى النور والظلمة باعتبارهما مبدأ للموجودات ، بل هو يبطل

هذا ، كما تقدم وكما أبطل امتزاج النور والظلمة ؛ ولكن التمييز بين التضادات فى طبيعتها وقضاياها من القواعد النافذة فى العلوم ؛ لذلك يجوز أن يكون النظام قد استفاد من مجادلاته مع الثنوية هذه النزعة ؛ كما أننا نلاحظ شبهة بين ما ذكره للثنوية وبين الأصول التى رأيناها فى كلام النظام عن النفس والإحساس والحواس ؛ ولكن ليست المبادئ عنده اثنتين ، كما عند الثنوية ، بل هى كثيرة ؛ وإذا كان البغدادى أو غيره يرمون النظام بأخذ أقوال الثنوية ، فهو لم يأخذها ، ولكنه انتفع بالأصل الذى تقوم عليه ؛ ولا حاجة بالباحث إلى أن يرد ما يظهر فى آراء النظام من اثنيثية فى الأجسام إلى نزعة الرواقيين العامة فى بيان ما فى الطبيعة من تضادات ، كما يذهب إليه هوروفز^(٤) ، فالقرآن نفسه أيضاً مملوء بالمقابلات ، وهو يلفت النظر إليها ؛ وإذا كان النظام متأثراً فى هذا بأصل أجنبي فهو أجدر أن يكون من أثر اتصاله بالثنوية فى الرد والدفاع .

العرضة^(٥) :

نستطيع أن نصل إلى شبه تعريف للعرض عند النظام مستعينين بملاحظة لقوية يذكرها هو فى سبب تسمية المعانى القائمة بالأجسام أعراضاً ؛ فهو يقول إنها تسمى كذلك ، « لأنها تعترض فى الأجسام وتقوم بها^(٦) » ؛ فالعرض هو ما يعترض فى الجسم ويقوم به . والنظام ينكر كل ما يسمى أعراضاً كالألوان والطعوم والروائح ويعتبرها أجساماً لطيفة ، بما تقدم القول ؛ وهو لا يثبت إلا عرضاً واحداً ، هو الحركة^(٧) . وينكر النظام أن يوجد العرض لا فى مكان أو يحدث لا فى جسم ؛ وهو فى هذا يخالف أستاذه أبى الهذيل ، فإن أبى الهذيل ، كان يجوز وجود أعراض لا فى جسم وحوادث لا فى مكان ، كالوقت ، والبقاء ، والبقاء ، وخلق الشيء الذى هو قول وإرادة من الله^(٨) .

أما فيما يتعلق ببقاء الأعراض فالنظام لا يجوز بقاءها زمانين ، خلافاً لأستاذه ، فإنه

(١) Kalam, S. 30-21 .

(٢) فيما يتعلق بالأعراض عند المعتزلة انظر كتاب مذهب المعتزلة للدكتور بربيس ص ١٧ فـ ١١١ .

(٣) المقالات ص ٣٦٩ .

(٤) نفس المصدر ص ٣٥٨ ؛ وقارن هوروفز (Problems, S. 99) ، وذلك تقلاً من البحر

(١) الانتصار ص ٣٧ - ٣٨ . (٢) نفس المصدر ص ١٠ ، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٩ .

كان يرى أن من الأعراض ما يبقى زمانين كسكون أهل الجنة والألوان والطعوم ونحوها^(١)؛ والنظام في هذا متفق مع أصحاب الشيخ أبي الحسن الأشعري، والراجح أنه صاحب هذه المقالة، لأنه متقدم على الأشاعرة بالزمان؛ أما أدلة القائلين بأن الأعراض لا تبقى زمانين فهي، كما يحكي صاحب المواقف:

أولها: لو بقيت الأعراض لكانت متصفة ببقاء؛ والبقاء عرض، فيلزم قيام العرض بالعرض.

وثانيها: يقدر الله على أن يخلق مثل العرض في محله في الحالة الثانية من وجوده؛ فلو بقي العرض في الحالة الثانية لاستحال وجود مثله فيها.

والدليل الثالث، وهو العمدة عندهم، أن الأعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده؛ وامتناع زوالها باطل بالإجماع وشهادة الحس^(٢).

ويؤخذ من حكاية صاحب المواقف أن الدليل الأخير من أدلة النظام، وأن النظام طرده في الأجسام، كما سنرى بعد.

على أننا قد قدّمنا أن النظام لم يكن يثبت مما يسمى بالأعراض عادة إلا الحركة؛ وطبيعي أن الحركة لا تبقى زمانين، لأن الآتي منها هو بالقوة، والماضي قد انقضى؛ فلا يبقى إلا بقاؤها في لحظة واحدة، وهي آخر الماضي وأول المستقبل.

ومحال أن ترى الأعراض، ومحال أن يرى الإنسان إلا الألوان، والألوان أجسام، ولا جسم يراه الراي إلا لون؛ والنظام في هذا يخالف أبا الهذيل الذي أجاز رؤية الأعراض^(٣).

وإذا كان هورن^(٤) يريد أن يجعل نقي الأعراض من أثر فلسفة الرواقين فإن هورن^(٥) يقول إن النظام أخذه عن الهنود، ويؤيد هورن تأثر النظام بالفلسفة الهندية بأنه كان في البصرة، وكانت له بالهنود صلة، وبأنه حسب السنيّة، وأخذ عنهم القول بأن التغيير مستحيل، وهو بحسب رأى هورن فكرة أساسية تقوم عليها نظرية السكون التي

تأثر فيها النظام بمذاهب الهنود إلى جانب تأثره بمذهب أنكساجوراس؛ ويرى هورن أن النظام أخذ عن الهنود القول بنقي الأعراض، لأن القول بالأعراض عندهم يفضي إلى التناقض؛ وذلك لأن قيام العرض بحسب، هو عرض يحتاج إلى أن يقوم بشيء آخر إلى غير نهاية.

وجائز أن يكون نقي الأعراض عند النظام وعند هشام بن الحكم الرافضي المتقدم على النظام من أثر التفكير الهندي الذي نشره السمنية بين المسلمين.

على أننا ينبغي أن نلاحظ أن النظام إنما نفي الأعراض باعتبار أنها أعراض، أي موجودات غير جسمية؛ فهو يقول إن ما يسمى أعراضاً هو أجسام لطيفة؛ ولو أردنا أن نتصور ماهية الأعراض التي أنكرها النظام لعسر علينا ذلك، إذ العرض شيء مجرد تأباه روعة النظام الحسية.

وإذن يصبح العالم المادي بعد إنكار الأعراض وتجميع كل ما في الوجود المحسوس عبارة عن مادة وحركة.

انظر الجزء الذي لا يتجزأ:

كان لمذهب الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد شأن كبير عند متكلمي الإسلام؛ فقال به كبار المعتزلة، وكان عند بعضهم مبنياً على نظرية القدرة الإلهية^(١)؛ كما قال به أهل السنة واتخذوا منه أساساً لمذهب في طريقة خلق العالم: وهو أن الله خلق أولاً أجزاء لا تتجزأ مفردة، ثم ألق الأشياء منها^(٢). أما النظام فقد أنكر وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وكان

(١) مقالات الإسلاميين ص ٢١٤.

(٢) راجع الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٥٩ و ٦٢؛ وكتاب مذهب القدرة ص ١٣ ومقدمة هذا الكتاب نفسه؛ وقد بين الأستاذ ماكدونالد (Macdonald) في بحثه المسمى Continuous recreation and atomic time in muslim scholastic theology, Isis 1927 p. 380-384، أن المسلمين ثلاثة مذاهب في كيفية خلق العالم: أولها المذهب القرآني؛ وأساسه أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما، وهو يعنى بهما ويحفظ وجودهما؛ والثاني يقول على تنبيه الإنسان إلى قدرة الله وحكمته وإرادته ليشرح بضعفه وإفقاره إلى الخالق؛ وثالثها مذهب الفلاسفة، وهو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطوني الجديد، وأساسه القول بالصدور، لا بالخلق الإزدي؛ وثالثها مذهب أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ، وهم يسمون الأشياء والمكان والزمان إلى أجزاء لا تتجزأ، ويقولون أن الله خلق الأشياء أجزاء مفردة، ثم ألق بينها؛ وهو

(١) نفس المصدر ص ٣٥٨ - ٣٥٩. (٢) شرح المواقف ص ١٩٩ و ٢٠١.

(٣) مقالات ص ٣٦١ - ٣٦٢. (٤) Kalam, S. 10-11.

أكبر خصومه بين أهل الاعتزال ؛ وقد كثر الجدل معه ومع أصحابه في أمر الجزء ؛ ولعل معارضة له كانت ، كما لاحظ الدكتور بينيس (Pines)^(١) ، سببا في أن نظم القائلون به أدلتهم ؛ وقد عرض ابن حزم للكلام في الجزء ، وذكر رأي النظام ، وقال إنه رأى من يحسن القول من الأوائل ، وأيده متحمسا ، وذكر أدلة القائلين بالجزء فوصفها بأنها « مشاغب » ؛ وتدل المقارنة بين هذه الأدلة وبين ما في كتاب الانتصار وكتاب مقالات الإسلاميين على أن منها ما يستند إلى نقد وجه للنظام . والنظام بإنكاره الجزء خالف أستاذه أبا الهذيل وخالف كبار المعتزلة مثل الجبائي وهشام القوطي وغيرها ؛ وسرت معارضة النظام للجزء إلى الأدباء حتى أن ابن شاذكر^(٢) يقول : وما أحسن قول ابن سناء الملك :

وَلَوْ أَبْصَرَ النَّظَامُ جَوْهَرَ تَفَرُّهَا لَمَّا شَكَّ فِي أَنَّهُ الْجَوْهَرُ الْقَرْدُ

يؤكد النظام رأيه تأكيذا شديدا ، فيقول : « لا جزء إلا وله جزء » ، ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبدا ، ولا غاية له من باب التجزؤ^(٣) ، ومما يدل على أن النظام عني بمسألة الجزء الذي ينقسم أنه ألف كتابا فيه ، ذكره الأشعري في المقالات ، واقتبس منه .

ولكن هل كان النظام يرى أن الجسم له أجزاء لا نهاية لها بالفعل أم بالقوة ؟ يحسن أن نستعين على الحكم الصحيح في هذه المسألة بأن نستعرض مختلف المصادر بحسب ترتيبها التاريخي .

نلاحظ أولاً أن ابن الراوندي ، المتوفى في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، رغم أنه كان يلتزم المطاعن على المعتزلة ، لم يشنع على النظام إلا بقوله : إن الجسم لا يقنأ في التجزؤ ، ولم يذكر مسألة فعل ولا قوة^(٤) .

والخياط ، المتوفى حوالي آخر القرن الثالث الهجري أيضاً ، يرد على ابن الرواندي ببيان مذهب النظام على نحو يؤيد كلام ابن الراوندي ، ويدل على أن النظام كان يقصد أن القسمة ونهية ذهنية احتمالية ، فيقول مثلاً : « وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ؛ وزعم أنه ليس من جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه

الوهم بنصفين » ؛ ويحكي في موضع آخر أن « الأجسام كلها عند إبراهيم متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع ؛ وإنما أجال إبراهيم جزءاً لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب » ؛ ويقول في موضع ثالث : « زعم إبراهيم أنه لما لم يجد جسماً من الأجسام إلا وهو متناه في مساحته وذرعته محتمل للقسمة والتنصيف قضى على أن كل جسم منها هذا سبيله »^(٥) .

أما الأشعري ، المتوفى عام ٣٢١ هـ فلم يزد على تقرير ما ذهب إليه النظام من أن الجسم ينقسم ، وأن كل جزء منه ينقسم أبداً ؛ « وليس لأجزائه عدد يقف عليه ، وإنه لا نصف إلا وله نصف وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من باب التجزؤ »^(٦) ؛ ومع أن الأشعري كان يميز بين التجزؤ الذي بالفعل والتجزؤ الذي في القوة والإمكان ، كما يدل على ذلك بيانه رأيه بعض المتفلسفة^(٧) ، ومع أنه كان يعرف كتاب النظام في الجزء ، فإنه لم يذكر عن النظام شيئاً في أمر القوة أو الفعل ، وإن كانت عبارته أقرب للدلالة على أن القسمة عند النظام بالقوة ؛ ولا يخلو ذكره لرأي الفلاسفة بعد رأي النظام مباشرة في مسألة تعريف الجسم وانقسامه من مغزى ؛ والعادة أن الأشعري يذكر مذاهب الفلاسفة إذا كان بينها وبين مذاهب الإسلاميين شبه ؛ ورأى بعض الفلاسفة كما يذكر الأشعري ، هو أن التجزؤ لا غاية له « في القوة والإمكان » .

أما البغدادي ، المتوفى عام ٤٢٩ هـ ، فهو يقول^(٨) : إن النظام أخذ عن هشام بن الحكم وعن ملحة الفلاسفة القول بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ، وإنه قال بانقسام كل جزء لا إلى نهاية ؛ ويعترض على النظام باعتراض ابن الراوندي ، ويقول^(٩) : إن النظام خالف جمهور المسلمين بأن زعم « أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد ، وبه قال أكثر الفلاسفة » ، ويعترض البغدادي على النظام بمسألة الخردة والجبل ، كما فعل ابن الرواندي أيضاً .

ثم جاء ابن حزم ، المتوفى عام ٤٥٦ هـ ، فقال : « ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن الأتية أن يكون لها جزء » ، وأن تلك الأجزاء

(١) نفس المصدر من ٣٣ و ٣٤ و ٥٥ . (٢) مقالات الإسلاميين من ٣٠٤ و ٣١٨ .

(٣) الفرق من ١١٣ و ١٢٣ . (٤) أصول الدين من ٥٦ .

(١) نفس المصدر من ١٠ - ١١ . (٢) صيون التواريخ من ٦٨ و .

(٣) مقالات الإسلاميين من ٣٠٤ و ٣١٨ .

جواهر لا أقسام لها ؛ وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء ، وإن دق ، إلا وهو يحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية ، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً ، وإن دق أبداً ^(١) .

ويذكر ابن حزم بعد هذا أدلة أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ فيبطلها جميعاً ، ويثبت ما قرره النظام والأوائل ؛ ونلاحظ في رد ابن حزم على اعتراضات أصحاب الجزء آثاراً لمذهب النظام في أمر الجسم من حيث تنافيه في المساحة والذرع وعدم تنافيه في الانقسام ؛ والذي يعيننا هو أن ابن حزم يعتبر أن مذهب النظام هو مذهب من يحسن القول من الأوائل ، وهو أن الجسم شيء متصل ليس له أجزاء بالفعل ، ولكنه يحتمل الانقسام إلى غير نهاية .

أما الشهرستاني ، المتوفى عام ٥٤٨ هـ ، فلا يزيد في حكايته لمذهب النظام على أنه : « وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة » ^(٢) .

لا نجد حتى الآن قولاً صريحاً في أن النظام يذهب إلى وجود أجزاء بالفعل في الجسم لا نهاية ؛ بل إن كل المصادر تكاد تدل على أن النظام كان يقول باحتمال الانقسام أو بالقسمة الوهمية إلى غير نهاية .

ولكن ابن سينا ، المتوفى عام ٤٢٨ هـ ، ذكر في كتاب النجاة ^(٣) ، وفي كتاب الإشارات ^(٤) المذاهب المختلفة في تجزؤ الأجسام ، فذكر أن البعض قالوا بوجود أجزاء لا تتجزأ بالفعل متناهية ، والبعض قالوا بوجود أجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية وهكذا ؛ وقال في الإشارات : « وَهَمْ وإشارة : من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل ، تنضم عندها أجزاء ، غير أجسام ، تتألف منها الأجسام ؛ وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام ، لا كسراً ولا قطعاً ، ولا وهماً ولا قرصاً ، وأن الواقع منها في وسط يحجب الطرفين عن التماس ؛ ولا يعلمون أن الأوسط ، إذا كان كذلك ، لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر ، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره وَهَمْ وإشارة : من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية »

جاء نحر الدين الرازي ^(١) ، المتوفى عام ٦٠٦ هـ ، فبين أن الآراء في تأليف الجسم أربعة : أنه مؤلف من أجزاء بالفعل متناهية ؛ أو من أجزاء بالفعل غير متناهية ؛ أو من أجزاء بالقوة متناهية ، أو من أجزاء بالقوة غير متناهية ، وقال إن الرأي الأول هو رأي جمهور المتكلمين ؛ والثاني رأى النظام ومن الأوائل أنكسافراطيس ، وهو أن الجسم مؤلف من أجزاء بالفعل لا نهاية لها ، ونجد أن الرازي في بيانه للمذاهب في انقسام الجسم يأخذ بعبارات ابن سينا ، وأغلب الظن أن المقصود بأنكسافراطيس هنا هو أنكساجوراس . على أنه إذا كان يجوز أن ابن سينا كان يقصد بحكايته رأى من زعم أن الجسم مؤلف من أجزاء غير متناهية مذهب أنكساجوراس أو الرواقيين ، فإن المصادر التي عرّفها تدل على أن الرازي هو أول من أقحم اسم النظام في هذا القول بشكل صريح ، وفرض على النظام مذهباً لا تحتمله عبارة ابن سينا ، لأنه لم يقل صاحب الرأي قال بوجود أجزاء غير متناهية . بل قال : « ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف »

بعد هذا جاء نصير الدين الطوسي ^(٢) (المتوفى عام ٦٧٢ هـ) فبين الاحتمالات الأربعة في تأليف الجسم ، ونسب القول بأن الجسم « مؤلف من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية » إلى النظام ، وقال : « وهو ما ألزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة » ، وصرح الطوسي بأن ابن سينا كان يقصد بقوله : « وهم وإشارة . ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ، لكن من أجزاء غير متناهية » ، أن يبطل الاحتمال الثاني المنسوب إلى النظام . ثم جاء الكاظمي ^(٣) ، المتوفى عام ٦٧٥ هـ ، فبين التقسيم الرباعي ، ونسب للنظام ما نسبته إليه الطوسي والرازي ، ووافق الطوسي في أن ابن سينا كان يقصد إلى إبطال لمذهب النظام .

ونسج الأبيجي ^(٤) ، المتوفى عام ٧٥٦ هـ ، على هذا النوال ؛ وأغلب الظن أنه معتمد على الرازي .

(١) المباحث المشرقية ، مخطوط برلين Or. Quarto ص ٢٤٥ و — ط .

(٢) شرح الإشارات ، مخطوط باريس رقم ٢٣٦٦ ص ٥٠ .

(٣) مفصل المعصل ، مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ٢٤٥ و — ط .

(٤) كتاب المواقف ، ط ، استانبول ص ٣٥٦ .

(١) الفصل ٥ ج ص ٥٨ . (٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) النجاة طبعة القاهرة عام ١٣٣١ ص ١٦٥ .

(٤) الإشارات ص ١٦٥ .

وجاء الجرجاني ، (المتوفى عام ٨١٦ هـ) ، فوافق الإيجي على رأيه ، وقال في شرح المواقف ما يؤيد كلام الإيجي فيما ذهب إليه .

وأخيراً جاء صدر الدين الشيرازي^(١) ، المتوفى عام ١٠٥٠ هـ فنسب للنظام ما نسبته إليه هؤلاء الذين سبقوه ، وزاد بأن قال : « فصل في ذكر ما يختص بأبطال مذهب النظام المعتزلي : إنَّه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية ، إلا أنه وغيره من المعتزلة لا يفرقون بين القوة والفعل ، فيأخذون تلك الأقسام حاصلة بالفعل » ، ولكن الشيرازي يسمي فهم مذهب النظام ، فيقول مثلاً في كلامه عن انقسام الجسم : « فن قائل بأنه مركب من ذوات أوضاع جوهرية غير منقسمة أصلاً ولا وهماً ولا قرصاً ولا قطعاً ولا كسراً ، وهؤلاء أيضاً تشعبوا : إلى قائل بعدم تنامي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردة ، وهو النظام من المعتزلة وأصحابه » ؛ والظاهر أن خطأ الشيرازي هو خطأ أسلافه حين ظنوا أن القول باحتيال انقسام الجوهر الفرد إلى أقسام لا نهاية لها ، هو قول بوجود جواهر فردة بالفعل لا نهاية لها ؛ وهو غير صحيح ، لأن النظام أنكر الجوهر الفرد الذي لا ينقسم سواء أكان متناهي العدد أم غير متناهي العدد .

بعد هذا فلنذكر الملاحظات التي نستطيع استخلاصها من النظر في هذه المصادر .

نلاحظ أولاً أن المصادر الأولى ، وهي المتقدمين ، لا تنسب للنظام القول بوجود أجزاء بالفعل لا نهاية لها ، ولا تدل بصرح النص على بيان مختلف الاحتمالات في تقسيم الجسم ؛ وكل ما تقوله عن النظام أنه أنكر الجزء الذي لا يتجزأ ، وأنه في ذلك وافق الفلاسفة .

ونلاحظ أن عبارات المتقدمين كالخطاط والأشعري وابن حزم هي أقرب للدلالة على أن القسمة عند النظام هي قسمة بالقوة بدليل استعمال عبارات : الوهم والقلب والاحتمال .

كذلك نجد أن ابن الراوندي لم يطن على النظام إلا لقوله بعدم تنامي التجزؤ ، ولم يذكر شيئاً عن قول النظام بالطفرة ، ولا هو أحوج الخطاط إلى الكلام فيها ؛ ويظهر أن ذلك لأن الخطاط وابن الراوندي كانا يعرفان أن النظام يقصد أن الجسم يحتمل التجزؤ بلا نهاية ، لا أن فيه أجزاء لا نهاية لها موجودة بالفعل ؛ ثم إن ابن حزم في دفاعه عما قرره من

مذهب النظام ومن يحسن القول من الأوائل يصرح بعبارة لا تحتل الشك ولا اللبس أن الجسم ليس فيه أجزاء بالفعل بل هو يحتمل التجزؤ ويقبله أبداً .

ونلاحظ أخيراً أن المصادر المتأخرة هي التي أقحمت اسم النظام وفرضت عليه مذهباً ؛ ثم انتقلت الرواية على صورة ثابتة مدة تزيد على أربعة قرون من عهد فخر الدين الرازي إلى عهد صدر الدين الشيرازي .

وبالبحث أمثل إلى توثيق المصادر الأولى والاعتماد عليها ؛ أما مصادر المتأخرين فإن بعضها يأخذ عن بعض بصورة واضحة ؛ هذا إلى أنها قد ظهرت بعد استقرار المذاهب الفلسفية عند المسلمين وبعد التمييز التام بين مختلف الاحتمالات ، فهي لا تظهر مذاهب القدماء إلا بصورة بحالة التفكير الفلسفي في العصور التي كتبت فيها . لذلك أرى أن المصادر الأولى أوثق حجة وأجدر أن نعرفنا مذهب النظام على حقيقته .

والآن فما هو الحكم الأخير ؟ يقول الدكتور بينيس (Pines)^(٢) بعد كلامه في المسألة وذكر المصادر المتقدمة : « يكاد يكون من غير الممكن أن نعرف رأي النظام على حقيقته بالاستناد إلى هذه المعلومات التي انتهت إلينا ؛ على أن مذهبه في الطفرة^(٣) وإجابته عن السؤال في أمر [انقسام] الخردة والجل نجلنا نفترض أنه لم يكن بين يديه ما أجاب به الفلاسفة للخروج من المأزق ، حين قالوا أن عدم التنامي في الانقسام إنما هو بالقوة . والأشبه أن آراء النظام لم تكن محدّدة في هذا الموضوع ، لكنها اتخذت الصيغ المعروفة عند المتأخرين » .

ولسكن المتقدمين يذكرون أن النظام وافق الفلاسفة في إنكار الجزء ، ومذهب هؤلاء الفلاسفة هو إنكار الجزء والقول بأن الجسم ينقسم بالقوة إلى غير نهاية .

ثم إنه يحكي عن النظام ما يدل صراحة على أنه كان يعرف القسمة الوهمية ، بل هو ذكرها في كتابه : « الجزء » . ومع أنه لم يكن البحث صريحاً فيها يظهر في مسألة القسمة ، أم بالفعل أم بالقوة ، فإن كلام النظام يتضمن صراحة جواز الانقسام واحتمال التجزؤ إلى غير نهاية في القلب والوهم ؛ وهذا يقابل الحس والواقع ؛ ومعنى القسمة بالوهم هو معنى القسمة

(١) مذهب الذرة ص ١٢ — ١٣ هامش .

(٢) انظر الكلام عن الطفرة فيما يلي ، وتأكد النظام وجوب انقسام الجسم إلى ما لا نهاية له ، سواء أكان كبيراً أم صغيراً .

بالقوة ؛ كما عند المتكلمين والفلاسفة ؛ فتقول الدكتور بينيس إن مذهب النظام غير متعين صحيح ، إذا جعلنا الشأن للألفاظ والاصطلاحات ، بحيث نحكم على وجود الفكرة إذا استعمل صاحبها الاصطلاح الفلسفي المقابل لها بشكل صريح ؛ ولكن ينبغي ألا نجعل للعبارة كل هذا الشأن . ولذلك فإني أميل إلى أن النظام كان يقصد الانقسام بالقوة والإمكان ؛ وإن كان لم يتعرض إلى التدقيق في التفرقة بين مختلف أنواع الانقسام كما فعل المؤلفون الآخرون .

ونستطيع أن نسأل لماذا أنكر النظام الجزء الذي لا يتجزأ ؟ أغلب الظن أنه فعل ذلك ميلاً إلى الفلاسفة ومسايرةً لنزعته الحسية ؛ ذلك أن من المتكلمين ، كما يحكي النظام نفسه ، من قال إن الجزء الذي لا يتجزأ ، شيء ليس له طول ولا عرض ولا عمق ، ولا يسكن ولا يتحرك ؛ ومنهم من لم يجوز عليه اللون والطعم والرائحة كأبي الهذيل ^(١) ؛ وإذن فقد أصبح الجزء شيئاً روحياً معنوياً ؛ وهذا ما تأباه نزعته النظام الحسية ، وهو الذي جعل الروح جسماً ، ولم يستطع أن يتصور أشياء بريئة عن المادة ، كما تقدم القول .

يقول البغدادي ^(٢) إن النظام أخذ نفي الجزء عن هشام بن الحكم وعن ملحدة الفلاسفة ؛ ويقول الشهرستاني ^(٣) إن النظام وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ؛ ويقرون ابن حزم مذهب النظام بمذهب من يحسن القول من الأوائل .

وأما ما كان فالنظام يخالف جمهور المتكلمين الذين ربما يكونون قد تأثروا في أمر الجزء بمذهب ديمقريط أو غيره ؛ وإذا صح ما رجّحته من أن انقسام الجسم إلى غير نهاية هو عند النظام بالقوة فهو يوافق مذهب أرسطو ؛ والظاهر أن النظام كان أعلى كعباً من سائر معاصريه في تقرير مذاهب الفلاسفة ، كما قال الشهرستاني ^(٤) ؛ فقد استطاع من دونهم أن ينفذ إلى فهم مذهب أرسطو .

ولم يسلم مذهب النظام في الجزء من قوم يسيئون فيه ويلزمونه عليه إزامات مكفرة ؛ وهذا ما فعله البغدادي ^(٥) ، حيث يقول مستنداً إلى طعون ابن الراوندي : « والفضيحة العاشرة من فضائحه قوله بانقسام كل جزء لا إلى نهاية ؛ وفي ضمن هذا القول إحالة كون

(١) مقالات من ٣١٥ و ٣١٦ . (٢) فرق من ١١٤ . (٣) ملل من ٣٨ .

(٤) نفس المصدر من ١٨ . (٥) فرق من ١٢٣ .

الله تعالى محيطاً بأجزاء العالم عالمها ، وذلك قوله تعالى : « وأحصى كل شيء عدداً » ^(١) . ألفريد البغدادي أو غيره من يسوق هذا الدليل أن يقولوا إن علم الله متناهي ؟ وما المانع عند الفيلسوف أن يكون علم الله ، وهو غير متناهي ، محيطاً بما لا يتناهي ، لولا أن الإنسان المتناهي لا يستطيع تصوّر اللامتناهي وأحكامه ؟

والبغدادي يفصل اعتراضه ، ويتخيل معارضة من جانب النظام ، ويحاول أن يدحض مذهبه بدليل ضعيف فيقول ^(٢) : فأما إثبات الجوهر جزءاً لا يتجزأ فعليه جمهور المسلمين غير النظام ؛ فإنه زعم أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد ، وبه قال أكثر الفلاسفة ؛ ولو كان كما قاله لم يكن الجبل أعظم من الخردلة ، إذا لم يكن لأجزاء كل منهما نهاية ؛ لأن ما لا نهاية له في الوجود لا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود . فإن عارضونا على هذا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ، وقالوا : لا نهاية لكل واحد منها ، ومعلوماته مع ذلك أكثر من مقدوراته ، لأن كل مقدور له معلوم له ، وذاته معلوم له غير مقدور ، قيل : ما وجد من معلوماته أكثر مما وجد من مقدوراته ، وكلاهما في الوجود محصور عنده ، وأما الذي لم يوجد من معلوماته فلا يقال فيها إن بعضها أكثر من بعض ، لأنها غير موجودة . وقيل للنظام : إن كنت متبرراً بالقرآن فقيه قوله : « وأحصى كل شيء عدداً » ، ولو لم تكن أجزاء كل جنس من الخلق محصورة عنده ما أحصاها عدداً .

وبما لا سراء فيه أن البغدادي يطمئن في غير مطمئن ، فالنظام لم يذهب إلى وجود أجزاء لا نهاية لها بالفعل ؛ وقد رجّحت ذلك مستنداً إلى النصوص ؛ بل هو قد ذهب إلى أن

(١) هذا الدليل يذكر لأبي الهذيل العلاف ، كما يؤخذ من كتاب الانتصار للخطاط (س ١٠) ؛ ولكن يغلب أن البغدادي أخذه عن الأشعري ، فهو يقول في « رسالة في استحسان الخوض في الكلام » (طبعة حيدر آباد ١٣٢٣ هـ س ٦ و ٧) : « وأما الأصل بأن الجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم فقوله هو وجل ؛ وكل شيء أصح منه في إمام بين ؛ ومحال إحصاء ما لا نهاية له ؛ بل يحاول الأشعري أن يبين بنصوص الحديث على وجوب الانتهاء في القسمة إلى شيء لا ينقسم ، فيقول : « وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن العوادي أولاً ، ورد ثم على الدهرية أنه لا حركة إلا قبلها حركة والكلام على من قال : ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية ، فقد وجدنا أصل ذلك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال : لا عدوى ولا طيرة ؛ فقال أمراءى : فإلا ، كائناتها الفلباء ، تدخل في الأبل الجرب ، فتجرب ؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم : فمن أعدى الأول ؟ فسكت الأمراءى ، لا أفهم بالحجة المقولة » .

(٢) أصول الدين من ٣٦ .

الجسم يجوز أن يقبل الانقسام إلى غير حد ؛ وما أجاب به ابن حزم دفاعاً عن رأى النظام ومن يُحسن القول من الأوائل أن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فهو يعلم أجزاء الخردة والجبل ، بعد أن يُجَزَّأ ؛ لأنهما قبل التجزئة ليس لهما أجزاء ؛ فهو يعلمها متجزئتين ومحتملتين للتجزئة قبل أن يُجَزَّأ . ومثل من يسأل : هل يعلم الله كل أجزاء الجبل قبل التجزؤ ؟ كمثل من يقول : هل يعلم الله كل أولاد العميم أو عدد شعر لحية الأحمس ؟ يعنى أن الأشياء ليس لها أجزاء بالفعل ، بل تقبل التجزئة^(١) ؛ وقد يكون كلام ابن حزم هذا رداً على كلام البغدادي وما وجَّه البغدادي وغيره من القائلين بالجواهر الفرد ، للنظام من مطاعن . على أن النظام قد أبطل مذاهب المانوية حين زعموا أن الهامة ، وهي روح الظلمة ، قطعت بلادها ، ووافت بلاد النور ، مع قولهم إن بلادها لا تنهاى في المساحة والذرع ، بقوله : إن كانت بلادها لا تنهاى ، فقطع ما لا يتناهى مستحيل ؛ لأن المقطوع مفروغ منه ، والفراغ من الشيء يدل على نهايته . وإن كانت تنهاى انتقض قول المانوية^(٢) . وقال المانوية بنهاى النور والظلمة من جهة ملاقات أحدها للآخر ؛ فالزعم النظام القول بنهايهما من سائر الجهات . يقول البغدادي بعد الكلام عما كان بين النظام والمانوية : «فها استدل بنهاى كل جسم من جميع جهات أطرافه على تنهاى أجزائه في الوسط ؟ وإذا كان تنهاى الجسم من جهاته الست لا يدل على تنهايه في الوسط ، لم ينفصل من الثنوية إذا قالوا إن تنهاى كل واحد من النور والظلمة من جهة الملاقة لا يدل على تنهايهما من سائر الجهات»^(٣) .

حسب ابن الراوندى والبغدادي أن النظام يناقض نفسه ، وزعم أن برهانه على المانوية ينقض قوله بأن الجسم لا يتناهى في التجزؤ ؛ ولكن الفرق واضح : فالنظام يذهب إلى أن قطع ما لا يتناهى في المساحة مستحيل ، وهذا صحيح . أما ما يتناهى في المساحة والذرع فهو وإن كان لا يتناهى انقسامه ، يجوز أن يُقطع من غير أن يماس القاطع جميع أجزائه ، أى بالظفر ؛ وإنما اعترض المعترضون على النظام لأنهم يحسبون أنه يذهب إلى أن الأجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ موجودة بالفعل ولا نهاية لها ، وإلى أن المتحرك لا بد أن يماس كل جزء من أجزاء الجسم الذى يتحرك عليه ؛ وهو خلاف مذهب النظام .

(١) الفصل ج ٥ من ٦٢ .

(٢) الانتصار من ٣٢ . (٣) الفرق بين الفرق من ١٢٤ .

وسنفصل هذا عند الكلام على الطفرة .

الطفرة :

كان ما ذهب إليه النظام من إنكار الجزء الذى لا يتجزأ والقول بأن كل جزء فهو بتجزأ أبداً ، سبباً في مناظرات كثيرة بين النظام ومعاصريه ، وبين أصحاب النظام وخصومهم من بعد^(١) . ومن المذاهب التى تكونت بسبب هذه المناظرات القول بالطفرة .

« زعم النظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير في المكان الثالث ، ولم يمر بالثاني ، على جهة الطفرة ، واعتل في ذلك بأشياء منها الدوامية يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ، ويقطع الخرز أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها ، قال : وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذي ماقبلها^(٢) » .

والظاهر أن النظام هو مبتكر هذه المقالة حقيقة ، لكثرة ما قام بين النظام وخصومه من مناظرات ، ولكثرة ما أُلْف في تكفيره من الكتب لإنكاره الجزء الذى لا يتجزأ . يقول البغدادي إن النظام أخذ عن هشام ، وعن ملحدة الفلاسفة ، قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة التى لم يسبق إليها وهم أحد قبله^(٣) .

قال النظام إن الجسم يحتمل التجزئة أبداً ، فسأله خصومه : كيف تُقطع المسافة ؛ فأجاب بأن القطع لا يتحتم فيه أن يماس القاطع جميع أجزاء المقطوع ، بل يحاذي بعضها ويماسه ، ويظهر على البعض . ومما يدل على طريقة تفكير هؤلاء القوم أمثلة كثيرة يحسن أن أذكر بعضها .

(١) ذكر صدر الدين الشيرازي في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٤٣٥) « ونقل في التاريخ أنه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من أصحاب تنهاى الأجزاء وأصحاب النظام القائل بعدم تنهايهما كما هو ذكره ، فألزم أصحاب التنهاى أصحاب النظام أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهية في الجسم ألا تقطع مسافة محدودة إلا في زمان غير متناه ، لأنه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله في حيز آخر ، وانتقال جزء غيره إلى حيزه ؛ فإذا كانت الأجزاء غير متناهية ، كان زمان القطع غير متناه ، فارتكبو في الجواب القول بالطفرة ؛ ثم ألزموهم أيضاً أن كون الجسم مشتملاً على ما لا يتناهى من الأجزاء يستلزم أن يكون حجمة غير متناه ، فالتزموا بتدخل الأجزاء ؛ ثم إن أصحاب النظام ألزموا أصحاب تنهاى الأجزاء تحرك الجزء القريب من قلب الرمح عند حركة البعيد وقطعه جزءاً واحداً لكون القريب أبداً من البعيد ، وألزموا أن البطيئ يمكن في بعض أزمته حركة السريع ، ولا يكون ذلك إلا بتفكك أجزاء الرمح عند حركتها على مثل دوائر دقيقة بعضها فوق بعض ؛ وشتمت كل طائفة على الأخرى واستمر التشليخ عليهما بالظفر والتفكيك » .

حكى ابن المرتضى^(١) أن النظام : « ناظر أبا الهذيل في الجزء فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنعل ، (يصحها جوله تزيهر ، والحبل ، ولعلها والبقل) ، وهو أول من استنبطه ؛ فتخير النظام ؛ فلما جن عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل ، وإذا النظام قائم ، ورجله في الماء ، يتفكر ، فقال : يا إبراهيم ! هذا حال من ناطح الكباش ، فقال : يا أبا الهذيل ! قد جئتكم بالقاطع ، إنه يظفر بعضاً ويقطع بعضاً ، فقال أبو الهذيل : ما يُقطع كيف يُقطع ؟ » .
وبوضح مسألة الذرة والبقل ما حكاه الإسفراني^(٢) ، فهو يقول في كلامه عن النظام : « وكله أبو الهذيل في هذه المسألة فقال : لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبَّت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها ، فقال إنها تظفر بعضاً وتقطع بعضاً » .

ويذكر الشهرستاني مثل ذلك فيقول^(٣) : « وافق (النظام) الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة ، لما أُلزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهي ؛ وكيف يقطع ما يتناهي ما لا يتناهي ؟ قال : يُقطع بعضه بالمشي وبعضه بالطفرة ؛ وشبه ذلك بحبل شُدَّ على خشبة معترضة وسط البئر ، طوله خمسون ذراعاً ، وعليه دلو معلق وحبل طوله خمسون ذراعاً عُلّق عليه معلق ، فيجَرُّ به الحبل المتوسط ، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر ، وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً في زمان واحد ، وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة^(٤) » .

على أن القول بالطفرة قد يبدو لأول وهلة أنه يخالف لما قرّرناه من قبل في أمر التجزؤ ، وأنه عند النظام بالقوة والاحتمال لا بالفعل ؛ فلماذا كُلف النظام نفسه القول بالطفرة ؟ ولماذا لم يُجِبْ بأن الأجزاء ليست بالفعل ؟ أرجح أن القول بالطفرة لم يكن إلا مذهباً أدى إليه الجدل ، ولم يكن مقصوداً لذاته ، وفي الجدل والمناظرة والاتصار للرأي كثيراً ما يلجأ الإنسان إلى افتراضات جدلية .

على أن النظام كان مضطراً لأن يجيب هذه الإجابة بحكم ما يقتضيه مذهب خصومه ؛

(١) ذكر المعتزلة ص ٢٩ . (٢) التبصير في الدين مخطوط بمكتبة الأزهر ص ٨٢ .

(٣) ملل ص ٣٨ - ٣٩ .

(٤) تجد هذا التال أوضح وأوفى بيانا في مفصل المحصل لنجم الدين الكاظمي مخطوط باريس .

فهم يقولون إن الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ موجودة فيه بالفعل ؛ فالجسم المتحرك لا يصل في رأيهم إلى جزء إلا بعد سروره على الذي قبله ؛ ولكن النظام يخالفهم في تجويز انقسام هذه الأجزاء الزعومة إلى غير نهاية ، ولا يرى ضرورة عقلية لأن يماس المتحرك كل أجزاء الجسم الذي يتحرك عليه ، فقال بأن الجسم المتحرك يمر بجزء من غير أن يكون قد حاذى ما قبله .

على أن مسألة الطفرة هي في الحقيقة ناشئة عن وهم أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ ؛ فهم ، إذ يجزئون كل شيء إلى أجزاء ، يحتسبون أن يمر المتحرك بها تباعاً ، ولكن فلنفرض أن جسماً يتحرك في الفضاء فإذا يحاذي ؟ هل سيتوهم أصحاب الجزء في القضاء أجزاء لا تتجزأ لا بد أن يحاذيها الجسم المتحرك ؟ بل لو تحرك جزء واحد لا يتجزأ في الفضاء فهل يحاذي شيئاً ؟ الحقيقة أن إيجاب مماسة القاطع لأجزاء ما يقطعه مسألة منشؤها الوهم .

ثم إن النظام يقول بأن الجسم يُخلق في كل وقت ، وهو إذا تحرك يُخلق أيضاً في كل وقت ؛ ولما كانت الحركة عند النظام عرضاً لا يبقى زمانين فأجزاؤها لا يرتبط بعضها ببعض ؛ والله قد يخلق الجسم في مكان ثم يخلقه في اللحظة التالية في المكان العاشر . فالظاهر أن الأساس الذي يقوم عليه رأي النظام هو أن الجسم لا وجود له بذاته ، بل يخلق الله له باستمرار ؛ وعلى هذا فإن أحوال الجسم لا يرتبط بعضها ببعض ، ولا يبنى بعضها على بعض ، فلا يستلزم أن يخضع في حركته لقانون ، ولا في ماهيته أو بقية أحواله .

وأياً ما كان فإني لا أرى في منشأ القول بالطفرة إلا أنه كان إجابة على اعتراضات من جانب الخصوم أو من جانب بعض الفلاسفة ، وإن كان يمكن أن نجد له صلة بآراء أخرى للنظام .

الحركة :

يقول النظام إن الأجسام كلها متحركة ، وليس السكون إلا اصطلاحاً لغوياً ؛ بل إن العالم عنده خلق متحركاً ؛ وكان يُحِيل أن يكون الجسم متحركاً لا في شيء ولا إلى شيء ، فالحركة تستلزم القول بوجود المكان والغاية ؛ ومخالف النظام برأيه هذا في الحركة معترضين .
بأن الذي أنكر الحركة ، وقال : إن الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ، وليست الحركة إلا اصطلاحاً لغوياً ، وقال إن الجسم خلق ساكناً ، واحتج بأن قال : وحدنا الجسم ساكناً

في المكان الأول ساكنًا في المكان الثاني وهكذا أبدًا ، فلعنا أن كل ذلك سكون^(١) .
ويخالف النظام أيضاً أبا بكر من كيسان الاسم الذي انكر الحركة والسكون معاً ، وقال :
إنما يوجد ساكن ومتحرك فقط .

يقسم النظام الحركة قسمين : حركة نُقْلَة عن المكان ، وحركة اعتقاد في المكان^(٢) .
أما حركة النُقْلَة فأمرها واضح ؛ وأما حركة الاعتقاد فهي التي تحتاج إلى بيان .
يقول النظام إن السكون حركة اعتقاد^(٣) ، وحكى عنه الأشعري أنه قال : « إن
الحركات هي الكون لا غير ذلك » وأنه قال : « لا أدري ما السكون إلا أن يكون معنى
كان الجسم في المكان وقتين أي تحرك فيه وقتين »^(٤) .

وكان يقول : « أفاعيل الإنسان كلها حركات ، وهي أعراض ؛ وإنما يُقال سكون في
اللفظة ، إذا اعتمد الجسم في المكان وقتين قبل سكن في المكان ، لا أن السكون معنى غير
اعتقاده ، وزعم أن الاعتقادات والأكوان هي الحركات وزعم أن الحركات
كلها جنس واحد^(٥) » ، ويقول : « سكون الإنسان في المكان إنما معناه أنه كائن فيه وقتين
أي تحرك فيه وقتين^(٦) » ، وقال : « معنى الحركة معنى الكون ، والحركات كلها اعتقادات
ومنها انتقال ، ومنها ما ليس بانتقال وزعم أن الجسم إذا تحرك من مكان
إلى مكان ، فالحركة تحدث في الأول ، وهي اعتقاداته التي توجب الكون في الثاني ، وأن
الكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني^(٧) » . ويقول الشهرستاني بعد حكايته قول
النظام بأن أفعال الإنسان كلها حركات وأن السكون حركة اعتقاد ، وأن العلوم والأرادات
حركات للنفس : « ولم يرد بهذه الحركة حركة النُقْلَة ، وإنما الحركة عنده مبدأ تغير ما ،
كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات في الكيف والكم والوضع والأين ومتى إلى
أخواتها^(٨) » .

والذي يجب أن نوضحه هنا هو المقصود بحركة الاعتقاد ثم المقصود بالكون . ونلاحظ

(١) الفصل ج ٥ من ٣٥ . (٢) مقالات الإسلاميين من ٣٢٤ - ٣٤٧ .

(٣) الملل من ٣٧ والفرق بين الفرق من ١٢١ . (٤) المقالات ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٥) المقالات ٣٤٦ - ٣٤٧ . (٦) المقالات ٤٠٣ - ٤٠٤ و ٤٠١ .

(٧) مقالات ٣٥٤ . (٨) ملل ٣٨ .

أن كلمة الاعتقاد تُذكر عند الأشعري في المقالات ، وعند الجاحظ في كتاب الحيوان
وفيما لدينا من رسائله ، وعند الخطيب في الانتصار^(١) بمعنى الاعتقاد على شيء في الاستدلال ،
وبمعنى القصد إلى الشيء ، وبمعنى الاتكاء والدفع الشديد ؛ وكذلك عند أبي رشيد
البيضاوي في كتابه المسائل تُستعمل كلمة الاعتقاد ، إلى جانب معاني أخرى سنذكرها بعد ،
بمعنى الضغط والاتكاء والدفع ؛ والواقع أن المتقدمين من مؤرخي المقالات ذكروا حركة
الاعتقاد من غير أن يبينوا المعنى الذي يقصده النظام منها ، والظاهر أنه لم يتضح لهم ، كما
يقول هوروقنز ؛ فإن حزم مثلاً يقول بعد بيان مختلف المذاهب في الحركة : « وأما من قال
إن السكون حركة اعتقاد فاحتجاج لا يُقبل ، فلا وجه للاشتغال به^(٢) » ؛ ولم يزد
الشهرستاني على ما ذكرناه له ، وهو أن الحركة عند النظام ليست حركة نُقْلَة فحسب ، بل
هي مبدأ تغير ما . ولم أجد بياناً عند المتقدمين لمعنى حركة الاعتقاد أكثر من هذا ، ولم
يذكرها ابن الراوندي في تشييعه على النظام . أما عند التأخرين فللاعتقاد معنى معروف .
يقول ابن سينا^(٣) : « الاعتقاد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمانعه عن الحركة
إلى جهة ما » ؛ ويقول البيضاوي (المتوفى عام ٦٨٥ هـ) في طوابع الأنوار : « وأما الخفة
والثقل فهما قوتان يُحسَّ من محلهما بواسطة مدافعة صاعدة أو هابطة ، ويسميهما
التكلمون اعتقاداً والحكماء ميلاً طبيعياً ؛ وهو لا يوجد في الجسم المتمكن من حيزه الطبيعي
لامتناع المدافعة عنه وإليه^(٤) » ؛ ويؤيد هذا الطوسي في تلخيص الحصل ، فيقول : « والثقل
والخفة لم يذهب أحد إلى أنهما ليسا بزائدين على الحركة ، بل هما عرضان يسميهما التكلمون
اعتقاداً والحكماء ميلاً » ؛ وهو يكرر هذا المعنى ويستدل على أن الحركة مع الاعتقاد أو الميل
تقتضي زماناً أقل^(٥) .

(١) مقالات الإسلاميين من ٢٣ و ٢٢٦ و ٢٢٧ ؛ الانتصار من ٧٤ و ٨٣ و ٨٨ و ٩٥ ؛
كتاب الحيوان ج ٤ من ٣٢ و ٣٩ و ٤٩ و ١٠٤ ؛ ج ٥ من ٧٨ و ١٢٢ و ١٢٥ و ١٥٩ ؛ ج ٦ من ٩

ج ٧ من ٣٧ ؛ رسالة التريب والتدوير من ٢٢٢ و ٢٢٥ ؛ وحجج النبوة من ١٢٤ و ١٤٧ ؛ رسالة
الأمل من ٢٠٢ ؛ رسالة بني أمية من ٢٩٣ .

(٢) فصل ج ٥ من ٣٦ .

(٣) رسالة الحدود ضمن مجموعة نسخ رسائل في المسكة والطبيعات طبع القسطنطينية عام

١٢٩٨ هـ من ٦٥ . (٤) طوابع الأنوار طبعة مصر من ٢٨ .

(٥) تلخيص الحصل طبعة مصر سنة ١٣٢٣ هـ من ٦٥ . (٦) الملل من ٦٥ - ٦٦ .

ويقول ابن المرتضى^(١) إن الاعتقاد « هو المعنى الذي يوجب أن يدافع الجسم في أحد الجهات ».

ونجد أن الاعتقاد عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء في كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي^(٢) ، وكذلك في كتاب التعريفات للجرجاني عند كلامه عن الميل ، وفي كتاب دستور العلماء للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمدي نكري (ج ٣ ص ٣٩٢) .

ولعل أطول بيان وأوفاه للاعتقاد هو ما ذكره الأبيجي^(٣) في المواقف ؛ فقد تناول أنواعه وأحكامه عند الحكماء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ؛ ولكنه لم يذكر شيئاً عن النظام وإنما خص بالفتاوى آراء الجبائي وابنه أبي هاشم . والاعتقاد الذي يتكلم عنه الأبيجي واضح لا شبهة فيه ، فهو المعروف بالميل الطبيعي . والظاهر أن مباحث الاعتقاد بمعنى الميل عند الحكماء لم تكن موجودة بشكل صريح ناضج في عصر النظام ؛ وإذا صح كلام الأبيجي فيما يتعلق بالجبائي وأبي هاشم فإن مباحث الاعتقاد لم تكن قد ظهرت تماماً إلا في أواخر القرن الثالث الهجري .

هل كان يقصد النظام من الاعتقاد ما يوجب في الجسم المدافعة لما يمنعه من الحركة إلى حيزه الطبيعي ؟ هذا جائز في ذاته ، خصوصاً إذا عرفنا أن النظام يقول : إن كل جسم يطلب تولّده ، ولا يقيم إلا في جوهره ، وإن من طبيعة الشكل الاتصال بشكله ، وإن من الأجسام ما يصعد في الهواء كالنور والضياء واللهب ، ومنها ما ينزل في الهواء كالماء والحجارة ، « والهواء ليس بالجسم الصّعاد ولا الجسم النّزال ، ولكنه يُعرّف به النازل والمصاعد »^(٤) ؛ ولكن ذلك لا يكفي وحده في تفسير ما يحكيه الأشعري عن النظام من أنه لا سكّون ، وأن السكّون حركة . وإنكار النظام للسكّون هو إنكار مطلق ، فثلاً لو وُجد شيء على الأرض ساكناً فهو عند النظام متحرك حركة اعتقاد ، فما نوع هذه الحركة ؟ أمي مدافعة

(١) البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، مخطوط برلين 230 Glaser ص ٣٢ ط ؟ وذكر ذلك « شمير شير » Martin Schreiner : في بحثه Studien über Jeschua ben Jehuda, Berlin, 1900, S. 44.

(٢) ج ٢ ص ٩٥٧ ، ص ١٣٤٦ — ١٣٤٧ طبعه سلكنا ١٨٦٢ م .

(٣) شرح المواقف طبعه استامبول سنة ١٢٨٦ ص ٢٤١ — ٢٥٣ .

(٤) الجوانح ص ١٥ ؛ والانتصار ص ٣٧ — ٣٨ و ٤٠ — ٤١ .

لما يعوقه عن بلوغ جهة معينة ، مثل مركز الأرض مثلاً ؟ ولو كان الجسم في مكانه الطبيعي فالمفهوم من كلام النظام أنه متحرك ؛ أم هل يقصد النظام أن في جميع الأشياء حركة باطنة هي نوع ما من التغير لا ندركه ، فنحسبه سكّوناً ؟ لم يُروَ عن النظام شيء يشفي نفس الباحث ، ولو كان قال شيئاً من هذا فرمنا وصلنا في جملة ما حكاه بعض المتقدمين .

على أننا نجد فيما بين أيدينا من كتب المتكلمين الأولين أن الاعتقاد بمعنى الميل الطبيعي ظهر بصورة قاطعة في أوائل القرن الخامس الهجري ، ومن أمثلة ذلك ما نجده في كتاب المسائل لأبي رشيد التيسابوري وفي كتاب التمهيد للبلاقاني وفي المجموع من المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار^(١) .

أما معنى السكّون فلا نجد له بياناً مفصلاً إلا عند المتأخرين ، وأوفى بيان للأشعري ، فيما أعلم ، هو ما ذكره الأبيجي أيضاً^(٢) ، فهو يقول : إن المتكلمين أنكروا سائر المعقولات النسبية ، ولكنهم اعترفوا بالأشئ ، وسموه السكّون ؛ وإن قوماً من المتكلمين زعموا أن حصول الجوهر في الحيز معلّل بصفة قابعة في الجوهر ، فسموا الحصول في الحيز بالكائنية ، والصفة التي هي علة بالسكّون . ويقول السيد الجرجاني إن الجمهور من المتكلمين على أن المقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر ، فهناك شيان : ذات الجوهر ، والحصول في الحيز المسمى عندهم بالسكّون ؛ ثم يقول الأبيجي إن أنواع السكّون أربعة . « لأن حصوله (أي الجوهر) في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً ؛ والثاني إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكّون ، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة ؛ فالسكّون حصول ثانٍ في حيز أول ، والحركة حصول أول في حيز ثانٍ » ؛ وثمّ اعتراض أشار إليه الأبيجي ، وهو حصول الجسم في أول زمان حدوثه ، فهو سكّون غير مسبوق بكون آخر لا في

(١) جاء في كتاب المسائل : « مسألة في علة سكّون الأرض : ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن الأرض يجوز أن يقال فيها إنها سكّنت ، لأن الله تعالى أسكنها حالاً بعد حال ، ويجوز أن يقال إن النصف الثاني منها يختص باعتقاد مستعداً والنصف القوي يختص باعتقاد مستقلاً ، وتكافؤ الاعتقادان ، ولذلك وقت » (M. Schreiner, Studien... S. 52) ؛ وانظر أيضاً مواطن كثيرة من كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، لصره يرام (Biram) بلندن ؛ وانظر التمهيد للبلاقاني ، مخطوط باريس ، رقم ٦٠٩٠ ص ١١ ؛ وأيضاً مجموع ابن مشويه من كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ، مخطوط رقم ٣٥٧ عائله المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٥١ .

(٢) كتاب المواقف ص ٣١٦ — ٣٢٤ .

ذلك الحيز الذي حصل فيه الجسم ولا في حيز آخر ؛ وهنا اختلف المتكلمون ؛ فأما معتز بن عباد وأبو هاشم وأتباعهما فقد قالوا إن الكون في أول الحدوث سكون ؛ وقال النظام وأتباعه إن الكون في أول الحدوث حركة وإن العالم خلق متحركاً حركة اعتقاد^(١) ؛ وذهب أبو الهذيل إلى أن الجسم في أول الحدوث لا ساكن ولا متحرك .

والذي أميل إليه بعد هذا البيان هو أنه قد يجوز أن الكون عند المتكلمين الأولين معناه حدوث الشيء ووجوده في أول حدوثه ، وفي أول مكان وجوده^(٢) . ثم حاول المتأخرون أن يبينوا أحوال الجسم بالنسبة للمكان فوصلوا إلى حصر هذه الأحوال فيما سموه الأكوان الأربعة ، واختلفوا في غيرها ، أعتبر كوناً أم لا كالماسة .

ونجد ما يؤيد هذا في حكاية الأيمحي لاختلاف المتكلمين في الكون بمعنى حصول الشيء في أول زمان حدوثه وفي تمييز فخر الدين الرازي^(٣) بين ما يُسَمَّى الكون في المكان ، والكون في الأعيان الذي هو الوجود . ونجد أيضاً بياناً للأكوان ذكره ابن متوَّبه في مجموعة المقتبس من المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي^(٤) في باب إثبات لأكوان : « فأما ما يُنبئ عن هذا المعنى الذي نريد إثباته فهو قولنا « كَوْنٌ » ، وفائدته ما به يصير الجوهر في جهة دون جهة ، ثم الأسماء تختلف عليه ، والكل في العائدة ترجع إلى هذا القبيل ، فتارة نسميه كَوْنًا مطلقاً إذا وُجد ابتداءً لا بَدءَ غيره ؛ وليس هذا إلا في الوجود حال حدوث الجوهر ؛ ثم يصح أن يبقى به الجوهر في جهة واحدة وقتين فصاعداً ؛ وتارة نسميه حركة ، إذا حدث عَقِيبَ ضده أو أوجب كَوْنَ الجسم كائناً في مكان بعد أن كان في غيره بلا فَصْل ؛ وتارة يُسمى بعضه مقارنة وقرباً إذا كان بقرب هذا الجوهر آخر على وجه الماسة بينهما ، وتارة يُسمى بعضه مقارفة ومباعدة واقتراقاً ، إذا وُجد على البعد منه

(١) قارن أيضاً الأشعري ، مقالات من ٣٢٥ ، ٣٥٠ - ٣٥١ ؛ والبحر الزخار من ٢٧ .

(٢) يستعمل القاسم بن إبراهيم الحديث مهادفاً للكون ، وقد توفي القاسم عام ٢٤٦ هـ ، انظر من ١٤٩ مما يلي . ونجد في عناوين رسائل الكندي في الفلسفة الطبيعية أنه يستعمل لفظ الكون بمعنى الوجود والحدوث .

(٣) الباحث المصرفة ج ١ من ٤٥٢ من طبعة جابر آباد عام ١٣٤٣ هـ .

(٤) مخطوط رقم ٣٥٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية من ١٩ .

جوهر آخر ؛ فهذه هي الأسماء التي تنطلق على هذا القبيل » ، ونلاحظ في هذا النص أن الاصطلاحات لم تستقر في الصورة المعروفة فيما بعد .

وعلى ضوء ما تقدم نريد أن نفسر ما حكاه الأشعري عن النظام من أن الحركات هي الأكوان ، وأن الاعتادات هي الأكوان ، وأنه لا كَوْن إلا الحركة . ونلاحظ أن الكون يتصل عند المتكلمين الأولين بالخلق ، فعَمَّر ينكر الحركة ، ويقول إن السكون هو السكون لا غير ذلك ، وإن الجسم في حال خلق الله له ساكن . والنظام ينكر السكون ويقول إن الحركات هي الكون وإن الكون هو الحركة ، وإن الجسم في حال خلق الله له متحرك حركة اعتقاد . أما أبو الهذيل العلاف فيقول إن الأجسام قد تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة ، والحركة والسكون هما غير الكون ، والجسم في حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك .

والآن ما معنى ما حكى عن النظام من أن الجسم متحرك في حالة سكونه ؟ وما معنى أن السكون « يعني كان الشيء في المكان وَقْتَيْن ، أى تَحَرَّك فيه وقتين ؟ » .

يُحكي عن النظام أنه كان يقول إن الجسم في كل وقت يَخْلُق ؛ ولما كان الخلق يقرن عنده بحركة الاعتقاد ، فالسكون قد يكون حركة بمعنى حركة خلق مستمر في كل وقت ؛ وقد يكون هناك شيء من الدلالة فيما نلاحظه في حكاية الأشعري ؛ فهو يذكر رأى النظام في أن الجسم يخلق متحركاً حركة اعتقاد ، ويردِّفه مباشرة بقوله : وقال بعض المتفلسفة : الجسم في حال ما خلقه الله سبحانه يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود^(١) . وقد عوَّدنا الأشعري أن يذكر بعد رأى المتكلمين ما يتصل به من آراء الفلاسفة ، كما فعل في كلامه عن النظام وأبي الهذيل في مواضع كثيرة من كتابه . وكذلك ابن حزم في كلامه عن الحركة والسكون عند النظام وغيره ينكر القول بأن السكون حركة اعتقاد ، ويمضي في نقد مختلف الآراء ، ثم يقول : « ولا شك أن الله تعالى إذا خلق الجسم فإنما يخلقه في زمان ومكان ؛ فإذا لا شك في ذلك ، فالجسم في أول حدوثه ساكن في المكان الذي خلقه الله تعالى فيه ، ولو طرفة عين ؛ ثم إما أن يتصل سكونه فيه فتطول إقامته فيه ، وإما

(١) مقالات من ٣٢١ .

أن ينتقل عنه فيكون متحركا عنه ؛ فإن قال قائل : بل هو متحرك لأنه خارج من العدم إلى الوجود ، قيل له : هذا منك تسمية فاسدة ؛ لأن الحركة في اللغة ، وهي التي يُتَكَلَّمُ عليها ، هي مُنْقَلَةٌ من مكان إلى مكان ؛ والعدم ليس مكانا ، ولم يكن المخلوق شيئا قبل أن يخلقه الله تعالى ، فحال خلقه هي أول أحواله التي لم يكن هو قبلها ، فكيف أن يكون له حال قبلها ؛ فلم ينتقل أصلا بل ابتدأه الله تعالى الآن^(٢) ؛ وقد عوّذنا ابن حزم أن يذكر آراء النظام ويتأثر بها أو يرد عليها في كثير من الأحيان ، كما فعل في أسر النفس والجزء الذي لا يتجزأ والمطلق المستمر ؛ وربما تكون هناك علاقة بين القول بأن المطلق حركة خروج من العدم إلى الوجود وبين قول النظام بأن الجسم خلق متحركا حركة اعتقاد ؛ وهذه العلاقة هي التي دعت ابن حزم إلى إنكار حركة الاعتقاد والحركة من العدم إلى الوجود ؛ وقد يكونان في ذهنه شيئا واحداً .

وما هو معنى حركة الاعتقاد بمعنى الحركة المصاحبة للوجود ؟ ربما تكون حركة قَصدِ الموجود إلى مكانه لما فيه من خفة أو ثقل يوجب المدافعة ؛ وهي حركة تلزم الشيء بمجرد وجوده ، أو ربما تكون حركته في مكان حدوثه ، لأن الوجود بعد العدم طرؤه شيء لم يكن . ونستطيع تفسير حركة الجسم في حال سكونه حركة اعتقاد تفسيراً مستقداً إلى ربط آراء النظام بعضها ببعض ، كما فعلت ذلك مرارا ؛ فالنظام يقول بكون بعض الأشياء في بعض ، وبأن العالم يتألف من أشياء متضادة ، وأن أجزاءه أيضا تتألف من أركان مختلفة بطبيعتها ، وبعضها كامن في بعض ؛ فالعود مثلا يتألف من نار ورماد ودخان وماء ، وهذه الأشياء متضادة بطبيعتها ، والله يهبطها على غير طبيعتها ، ويرغمها على الاجتماع . ولما كان كل رُكن يطلب تِلَادَه ، كما يقول النظام ، وينزع نحو شكله ، فإن في العود نوعا من الاعتقاد بمعنى أن كل ركن منه يحاول الحركة إلى جوهره ويدافع ما يمنعه من ذلك ؛ ودليل ذلك أنه بعد أن يحترق العود يتصل كل ركن بجوهره ؛ وتلك الحركة التي في العود هي حركة اعتقاد بمعنى ميل كل ركن إلى حيزه الطبيعي ، وهي حركة موجود في كل المركبات ؛ أما الشيء الذي ليس مركبا والذي يوجد في مكانه الطبيعي فهو لا يخلو من حركة اعتقاد تصاحب خلقه باستمرار في كل وقت .

ولعل في هذا ما يثير معنى حركة الاعتقاد عند النظام ، وإن كانت لا تزال غير واضحة تمام الوضوح .

وقد يكون في تقسيم النظام للحركة وفيما يقوله الشهرستاني عنه من أن الحركة عنده مبدأ تغير ما ، كما قالت الفلاسفة ، ما يدل على أنه يقصد بحركة الاعتقاد ، إلى جانب حركة المطلق المستمر ، وحركة ميل الشيء إلى أصله ، كل تغير يحصل في الجسم ، وهو معتمد أي متكى أو ثابت .

يقول شريّتر^(١) إن الاعتقاد هو من غير شك ما يقابل το ἰσχυρισθαι عند أرسطو وهو (Physique, V. 6, 230 b.) إما كون الشيء في مكانه الطبيعي ، أو ما يحدث من سكونه بين الحركة القسرية والحركة الطبيعية .

أما هوروفنز فإنه يأبى إلا تحديد معنى آخر لحركة الاعتقاد ، فهو يقول^(٢) : إن الاعتقاد ليس إلا حركة التوتر (τόνος) عند الرواقيين . وهو توتر الجسم وحركة الروح من مركز الجسم إلى سطحه ومن سطحه إلى مركزه ، على نحو يحفظ أجزاء الجسم معا من جهة ، ويحفظ بعض الأجسام على مسافة معينة من البعض الآخر من جهة أخرى ؛ ومن العجيب أن هوروفنز يقول إن كلمة الاعتقاد ترجمة موفقة لكلمة τόνος من حيث اللغة ، ويعتمد على نص للحسفي لا أراه ملائما للغرض الذي يستشهد به فيه^(٣) ، ويقول إن حركة الاعتقاد هي مثل حركة التوتر (ἀντιστοιχία τόνου) وإن الحركة عند النظام معناها بقاء الجسم ؛ واستنبط أن الذي يحفظ الأجسام عند النظام هو التوتر ، وأن العجز هو ارتخاء التوتر ، ووجد أخيرا في قول الرواقيين بأن القوة هي شدة التوتر ، وأن الضعف هو ارتخاء التوتر مما يؤيد دعواه .

ولاشك أن التعلل ظاهر فيما يقرره هوروفنز ، وأن فكرة التوتر عند الرواقيين فكرة فلسفية ، لا نجد عند النظام في حركة الاعتقاد ما يشبهها ولو من بعيد . ومعرفة النظام بآراء الرواقيين ، وإن كانت جائزة من طريق مناظراته مع الديصانية ، أو من غير ذلك الطريق ، فإن معرفة النظام لها وانتفاعه بها إلى هذا الحد أمر مشكوك فيه . هذا إلى أنه ليس فيما

(١) M. Schreiner, Studien..., S. 43. (٢) Kalam, S. 18—19.

(٣) ويجوز اجتماع اعتياديين مختلفين في محل واحد ، واحداً لازم والآخر مجتنب .

يحكى عن النظام في أمر الاعتقاد لا من حيث المعنى ولا اللفظ ولا من حيث موضوع البحث ما يشبه آراء الرواقيين .

ويظهر مما بينته من معاني الاعتقاد ومن النصوص الخاصة بذلك أن الأفكار كانت لا تزال غير محدّدة تحديداً فلسفياً ، وهو أمر طبيعي في عصر النظام .

الكمون :

يقول الشهرستاني حاكياً عن النظام : « إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ، معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ؛ ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكن بعضها في بعض ؛ فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها ؛ وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله بدأ إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين »^(١) .

ويحكي البغدادي عن النظام أنه كان يقول : « إن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد ، وإن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد ؛ وزعم أن الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد ، غير أنه أكن بعض الأشياء في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها »^(٢) .

ويكاد يكون كلام كل من الشهرستاني والبغدادي عين ما يقوله ابن الراوندي^(٣) في تشييعه على النظام ؛ والشبه أقوى بين كلام البغدادي وكلام ابن الراوندي ؛ والراجح أن هذين الرجلين نقلتا عن ابن الراوندي ، خصم المعتزلة وخصم النظام .

أما الأشعري^(٤) فلا يحدّثنا بأكثر مما حُكي عن النظام من أنه قال إن الله خلق الأجسام « ضربة واحدة » ؛ ويحكي الخياط عن النظام قوله : « إن الله خلق الدنيا « جُملَة »^(٥) .

أما أن يكون النظام قد قال هذا الذي ينسبه إليه البغدادي والشهرستاني بنصه ، فهو ما أشك فيه ؛ والأشعري ، مع أنه عرف كتب النظام ونقل عنها ، ومع أنه أقدم وأوثق حجة هو والخياط ، فإنه لم يفصل لنا شيئاً في هذا الموضوع ؛ والشبه بين ما يقوله البغدادي والشهرستاني وبين ما يقوله ابن الراوندي مما يدعو إلى الشك في قيمة روايتهما ؛ وقد كان ابن الراوندي من المعتزلة ، فخرج عليهم ، فطردوه ، فألف الكتب في الطعن عليهم وفي الطعن في الإسلام ؛ ولذلك نراه لا يذكر كلام المعتزلة إلا مبتوراً أو مُحَرَّفاً أو هو يذكر ما يلزم عنه في رأيه . وقد نقل عنه من جاء بعده من أصحاب المقالات ، فصرحوا أحياناً ، ولم يصرحوا أحياناً أخرى ، أو هم نسجوا على منواله في اتباع طريقة « الألزام » ؛ والقدر الصحيح المتفق عليه والذي نسلم به هو القول بأن الأشياء خلقت « جُملَة » أو « ضربة واحدة » وتصرّح الشهرستاني بأن النظام أخذ مقالته من الفلاسفة يشفع لنا في بحث مسألة المصدر الخارجي الذي استقى منه النظام رأيه ؛ وهذا أمر صعب جداً لاختلاف الأمثلة التي تروى عن النظام من جهة ولتعارض المصادر وعدم الدقة في بيان ما كان مفهوماً من معنى الكون من جهة أخرى .

يقرر هوروفنز^(٦) ما يقوله الشهرستاني ، ويذكر ما كان معروفاً بين اليهود من أن الخلقات كلها خلقت في اليوم الأول ، ويفترض أن هذا الرأي وغيره من أجزاء التلود دخل بين المسلمين ؛ ولكنه يجد بين ما يقوله النظام وبين ما في المراجع اليهودية فرقاً يدعو إلى افتراض آخر ؛ فيرى أن قول النظام في الكون يرجع إلى العلة البذرية (λόγος σπερματικός) عند أهل الرواق ، وهو أن الأشياء بجمليتها كانت كامنة في الجسم الأول أو العقل على هيئة بذور ، وأنها تظهر منه ظهوراً ضرورياً كظهور الحيوان أو النبات من البذرة ؛ ثم يرجع هوروفنز إلى نص آخر ذكره الشهرستاني في كلامه عن أنكساجوراس ، وقال فيه إن أنكساجوراس أول من قال بالظهور والكون حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول وأنها تظهر منه ، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة ، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة ، والأنسان الكامل من النطفة المهيئة ، « وكل ذلك ظهور عن كون ، وفعل عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة »^(٧) .

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٧ .

(٢) كتاب الانتصار ص ٥١ - ٥٢ .

(٣) مقالات الإسلاميين ص ٤٠٤ .

(٤) ملل ص ٣٩ .

(٥) كتاب الانتصار ص ٥١ - ٥٢ .

(٦) كتاب الانتصار ص ٥٢ .

(٧) Kalam, S. 21-24. (١) ملل ص ٢٠٧ .

يستدل هوروتز من الأمثلة المتقدمة على ما يفهمه الشهرستاني من معنى الكون والظهور، وأنه يقترب في ذهنه بالبذرة والجرثومة، ثم يتساءل عن السبب الذي حدا بالشهرستاني أو المصدر الذي اعتمد عليه إلى أن يرجع نظرية النظام إلى أنكساجوراس، فيجد أنه في الخلط بين لفظ *σπέρματα* عند أنكساجوراس ولفظ *λόγος σπερματικός* عند أهل الرواق وبين الكلمتين شبه في اللفظ لا في المعنى — ويقول إن المؤرخ العربي الذي يقتصر على الظواهر يكتب بشبه ظاهري في القطع برأى من الآراء؛ وينتهي هوروتز إلى أن نظرية الكون رواقية، ولا ينكر أن يكون النظام قد عرف ما في التوراة عن الخلق وانتفع به.

أما هورتن فقد كتب مقالا طويلا في حقيقة نظرية الكون وأصلها والنظريات المتصلة بها في مجلة جمعية المستشرقين الألمان^(١). ومجمل رأيه أن نظرية الكون ترجع إلى فلسفة أنكساجوراس؛ وهو يمضي في تقريره للمسألة على هذا النحو: يذكر كلام الشهرستاني في حكايته لمذهب النظام، ثم يقول: إن القول بأن الأشياء موجودة من أول الأمر، وبأن وجودها الظاهري ليس إلا ظهوراً عن كون، يرجع إلى القول بأن التغير مستحيل. وهورتن في مقاله يحلل النصوص ما لا تحتل، وينسب للنظام بطريق الأثرام أموراً لا أدري من أين أتى بها؛ والذي يعنينا هو أنه يقول إن مذهب النظام مأخوذ من مذهب أنكساجوراس، وإن بينهما انطباقاً تاماً.

ثم يعرض نظرية الرواقين القائلة بأن الأشياء تتطور بفعل مبدأ فيها، كما تتطور النواة، وأن الله هو ذاته العقل الذي يسرى في كل شيء ويجعله يتطور كما تتطور النواة، وأنه هو العلة الجرثومية *λόγος σπερματικός*، وهو نفس العالم، وهو الذي يعطي الحياة للمادة ويحوي في ذاته بذور كل شيء، فلا يجد عند النظام أثراً من هذا كله، بل يرى أن هذا يخالف رأي النظام، ويرى أن النظام وأنكساجوراس يعتبران تطور الشيء عن بذرة أمراً ظاهرياً، فيه تظهر الفاكهة الموجودة في البذرة وتحتفي العناصر المضادة لها في الوقت نفسه؛ فليس عند النظام تطور حقيقي، بل ظهور شيء موجود بعد أن كان في حالة الكون؛ وهذا يمتنع عند هورتن من القول بأن نظرية النظام رواقية الأصل، وهو يقر الشهرستاني على ما ذهب إليه

من أن أنكساجوراس هو مستحدث القول بالكون.

ويستند هورتن إلى ما جاء في النصوص من أن الأشياء خلقت كلها في وقت واحد على ما هي عليه الآن، وأن الأب والأم لم يسبقا أبنائهما، على أن النظام لا يقول بتطور عن بذرة، بل يقول بوجود شيء كامن يظهر فيها بعد؛ ويزيد في اقتناعه بهذا ما يذكره ابن حزم من قول خصوم النظام، تشبيهاً على مذهبه، إنه كان يزعم «أن النخلة بطولها وعرضها وعظمها كامن في النواة، وأن الإنسان بطوله وعرضه وعظمه كامن في المني»؛ ويرى أن هذا إنكار صريح للتطور عن بذرة وإنكار لمذهب أهل الرواق.

يحاول هورتن بعد هذا أن يجد في آراء النظام الأخرى ما يؤيد وجهة نظره، مثل رأي النظام في الجواهر، وإنكاره للأعراض، وقوله بأن الألوان والطعوم والأرييح أجسام لطيفة. وإذا كان الجوهر يتألف عند النظام من مثل هذه الأجناس المتضادة، فإن هورتن يرى في هذا شيئاً يقول أنكساجوراس إن الأشياء تتألف من الأجزاء المتشابهة Homomerien، وهو يرى أن مذهب النظام في نفي الأعراض أساس يقوم عليه قوله بالكون، ولا ينكر أن يكون النظام قد استعان بقول أهل الرواق الذي يشبه مذهب أنكساجوراس شياً ظاهرياً بحسب؛ ثم ينتقل هورتن إلى قول النظام بالتداخل فيرى أن الرواقين قالوا بتداخل جسيمين حتى يكون أحدهما حالاً في الآخر، وأرادوا بهذا أن يقربوا للأذهان كيف أن الروح، وهي جسم لطيف عندهم، تشابه الجسد وتحل في كل جزء منه؛ ثم يعرض رأي أنكساجوراس في أن الأجزاء المتشابهة موجودة في الجسم الأول، وفي كل شيء، وأنها تتداخل في مكان واحد، وتكون خليطاً من غير أن تكون منفصلة أمام العين، ومن غير أن يفقد كل جزء خصائصه النوعية، وأن الجسم يبدو هواء أو ناراً أو غير ذلك بحسب ظهور بعض الأجزاء المتشابهة وكون الأخرى؛ وينتهي هورتن إلى أن نظرية التداخل بين الأجسام لا بين الجسد والروح جزء جوهرى من نظرية الكون. والظاهر أن هورتن يرى أن قول النظام بأنه لا نهاية للجسم في التجزؤ يشبه قول أنكساجوراس إن الأجزاء المتشابهة لا تنهاى، وهي في فراغ متناه؛ فيجب إذاً أن تكون بعض الأجزاء في الأخرى — وسأبين تفصيل رأي هورتن في التداخل عند موضعه فيما بعد — ويمضي هورتن في تصوير العالم عند النظام ويسرف في رده إلى مذهب أنكساجوراس إسرافاً فظاهراً.

ولكى يتضح لنا أمر الكون يحسن أن نتعرف ما كان مفهوماً من معنى الكون عند النظام أو عند من يحكون عنه مهتدين إلى ذلك بالأمثلة التي ذكروها . فمثلاً يحكى الأشعري قوله بكون الزيت في الزيتون ، والدهن في السمسم ، والنار في الحجر^(١) ؛ ويحكى عن ضرر أن الأشياء الكوا من عنده كالزيت في الزيتون ، والدهن في السمسم ، والعصير في العنب ؛ وذلك على غير المداخلة ؛ أما النار عنده فهي ليست كامنة في الحجر ، وإلا لأحرقت . وزعم الأسكافي أن النار كامنة حتى في الحطب ؛ ويذكر ابن حزم^(٢) ككون النار في الحجر ، وكون النخلة في النواة ، والإنسان في المتى ، وكون الحر في النار ، والعصير في العنب ، والزيت في الزيتون ، والدم في الإنسان ، والماء فيها يعصر منه ؛ ويذكر البغدادي والشهرستاني كون أبناء آدم بعضهم في بعض وكذلك الحيوان والنبات .

ويذكر الأشعري نوعاً من الكون عند « الملحدن » ، وهو « أن الألوان والطعوم والأرايح كامنة في الأرض والماء والهواء ، ثم يظهرن في البسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض ، وشبهوا ذلك بحبة زعفران كُذفت في نعارة ماء ، ثم غُدِّيَ بأشكالها فتظهر »^(٣) .

هذه الأمثلة متنوعة بطبيعتها ، فكون الإنسان في النطفة أو ككون النخلة في النواة غير ككون النار في الحجر ، وهما غير ككون العصير في العنب أو الزيت في الزيتون ؛ والكون الأول شبيه بكون الشيء في بذرة ، كما عند الرواقيين ، والثالث هو ككون الاختفاء والاستتار بمعناه البسيط ؛ وسنرى أن النظام يسمى هذا الكون الأخير اسماً خاصاً .

ولم يُحْكَ عن النظام كون من نوع كون الرواقيين ولا من نوع كون أنكساجوراس ؛ فلا نجد عند الأشعري مثل هذا الكون ؛ وقد أنكر الخياط ما اتهم به ابن الراوندي النظام ونقله عنه البغدادي والشهرستاني . على أن هذين الرجلين من المتأخرين بالنسبة للعصر الذي كان فيه النظام ، وما ذكره ابن حزم خاصة من أمثلة الكون التي اعتمد عليها هورتن إنما كان فيها أرجح من مناقشات أصحاب النظام مع غيرهم فيها بعد عصر النظام ؛ وما أشار إليه

ابن حزم من أن في هذه الأمثلة مبالغة وإفراطاً في ادعاء كل فريق على صاحبه ما يجعلنا نتردد في اعتبارها أمثلة صحيحة نُقِلَتْ عن النظام .

ولعل أحسن بيان وأوفاه لأقوال النظام في الكون هو الذي ذكره تلميذه الجاحظ^(٤) ، وظل موضع نزاع بين المعتزلة إلى القرن الخامس^(٥) ، وهو كون النار في العود ، وكون النار في الحجر . وهذا الكون شبيه بالكون الذي ذكره بعض الآباء النصاري مثل لكتانتوريوس (Lactantius) ، كما أشار إلى ذلك الدكتور بينيس^(٦) .

يقول النظام إن النار كامنة في العود ، وإنها أحد أركانه التي بنى منها ، وهي عنده أربع : النار والدخان والماء والرماد ؛ وعنده أن النار كامنة في جميع العود^(٧) ، ومع أن النظام يقول بأن كل ركن من هذه الأركان مركب من مجموعة أشياء — النار تتكون من حر وضياء ، والماء من طم ورائحة وبلة ، والدخان من طم ولون وبيس — فالعناصر المفردة التي يتألف منها العود متناهية العدد ؛ وهذا هو الذي يميز بين مذهب النظام ومذهب أنكساجوراس الذي ذهب إلى أن عناصر الأشياء كلها في كل شيء ، فالنبات فيه مثلاً جميع الأشياء ، ولكنها مختلطة متناهية في الصغر ، بحيث لا تتسنى رؤيتها ؛ وما يزيد اختلافهما وضوحاً قول النظام مثلاً بأن الأرض ليس فيها ضياء ، ولكن فيها حرارة ، وأن العالم السفلي يغلب عليه الماء والأرض ، وهما باردان ، وفي أضماها حرٌّ مقموع ضعيف^(٨) ؛ فالنظام يقول بكون بعض الأشياء في بعض ، ولكن عددها عنده محدود متناه .

يبين النظام كيف تخرج النار الكامنة من الحطب ، فيقول إن احتراق الثوب والحطب والقطن ليس ناشئاً عن محيئ نار من الخارج ، بل هو خروج ما فيه من النار الكامنة ؛ ولم تكن هذه النار في أثناء كونها قادرة على نفي ضدها ، فلما اتصلت بنار أخرى تعاونتا بعد قوتيهما على نفي الضد والمانع ؛ حتى إذا زال ظهرت النار وجفَّ الحطب وتهاقت . وكان يزعم أن حرارة الشمس إنما تحرق بإخراجها ما في الأشياء من نيران ، وأن ازدياد

(١) الحيوان ج ٥ ص ١ — ٣١ . (٢) انظر كتاب المسائل لأبي رشيد التياجوري .

(٣) انظر كتاب مذهب القدرة ص ٩٧ . (٤) الحيوان ج ٥ ص ٢٨ ، ٤ .

(٥) الحيوان ج ٥ ص ٢ — ٣ و ص ٧ .

(١) مقالات ص ٣٢٩ . (٢) الفصل ج ٥ ص ٣٩ .

(٣) المقالات ص ٣٢٩ .

السسم أو الزيت في الزيتون ، ويلزمه أيضا أن يقول ليس في الإنسان دم وأن الدم يخلق عند الشرط ، وأنه ليس في العسل حلاوة ، ولا في الخل حموضة إلا بعد أن يُذاقا ؛ ويلزمه أكثر من هذا أن ينكر الألوان ، وأن يقول إنها تحدث عند رؤية الإنسان لها ، وهكذا لو قاس على ذلك دخل في باب الجهالات وأنكر الأمور المشاهدة .

ومن أدلة النظام على أن في العود نارا كامنة أن العود يحرق بمقدار من الأحراق ، ويُنتج العود أن يخرج جميع ما فيه من النار ، فيُجمل فجا . ونستطيع فيما بعد أن نستخرج ما بقي فيه من النار ، فترى نارا لها لهب دون الضرام ؛ فإذا خرجت النار الباقية بقي الرماد ، ولو أوقدنا عليه ألف عام لما التهب .

كيف تخرج النار من العود ؟ يقول النظام إن النار كامنة في جميع العود ، وهي أحد أخلاطه ؛ فإذا احتك الطرف ، فتحس ، زال مانعه ، وظهرت النار التي فيه ، ثم يعضى الموضع الذي يلي الطرف ويتنحى أيضا مانعه ، وهكذا حتى تخرج كل نار العود .

وقد حاول النظام أن يجد في آيات القرآن ^(١) ما يؤيد مذهبه في كونه النار في العود ، فذكر قوله تعالى : « أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنْتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ » ، وهو ينبئ إلى قوله : « شَجَرَتَهَا » ، وأنه لم يرد في هذا الموضع إلا التعجيز من اجتماع النار والماء ؛ ويذكر قول الله تعالى : « وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا ، فَإِذَا أُنْتَمِ مِنْهُ تَوَفَّدُونَ » ، ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها ابتداء لم يكن بين خلقها عند اخضرار الشجر اليابس المشيم فرق ، ولم يكن لذلك انقضا للدالة على الرطوبة معنى ^(٢) .

وقد يعترض معترض فيقول ليس في الحجر ولا الحطب نار ، ولكن النار تحدث من احتدام الهواء إذا احتك العود بالعود وحس ما بينها من الهواء . يحجب النظام على هذا بأنه يلزم صاحب هذا الاعتراض أن يقول إن الدخان أيضا سبيله مثل ذلك ، وكذلك الماء .

حرارة الإنسان في الحمام ناشئ عن اتصال حرارة غريبة تحرك الحرارة الكامنة وتمدها ببعض أجزائها ، وأن الحر الذي نجده في الأرض بعد إطفاء نار الآتون إنما هو من الحر الكامن في الأرض بعد زوال مانعه ، وأن دهن المصباح ينقص بقدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين اللذين كانا فيه ؛ وإذا خرج كل شيء فهو بطلانته . بل كان يذهب إلى أكثر من هذا ، فيرى أن « سَمِّ الْأَفْعَى » مقبى في بدن الأفعى ليس يقتل ، وأنه متى مازج بدنا لا سَمِّ فيه لم يقتل ولم يُتلف ؛ وإنما يتلف الأبدان التي فيها سموم متنوعة مما يضادها ؛ فإذا دخل عليها سم الأفعى عاون السم الكامن ، ذلك السم المنوع ، على مانعه ؛ فإذا زال المانع تلف البدن المنهوش . وعند أبي إسحاق إنما كان أكثر ما أتلفه السم الذي كان معه ^(٣) .

وليس وجود الكائنات في الأشياء على نسبة واحدة ، فالنار في بعض الميدان والأحجار أكثر ، ومانعها أضعف ^(٤) ؛ ولكل شيء كامن طريقة يخرج بها ، فالنار تخرج بالاحتكاك ، والزبدة بالحض وهكذا ^(٥) .

ويذكر الجاحظ كون الدهن في السسم والزيت في الزيتون والدم في الإنسان ؛ والظاهر أن هذا ما يسمى عند النظام المحتق ، لا الكامن ؛ فالشيء الكامن المحبوس مع وجوده بالفعل في داخل شيء آخر يسمى المحتق ، ولا فرق عند النظام بين المحتق والكامن من حيث اختفاء كل منهما .

هذا هو نوع الكون الذي نقطع بأنه للنظام حقيقة ، وفي هذا الباب آراء يحسن أن نبينها .

النار عند النظام حر وضياء متداخلان ، والأحراق والتسخين لأولها ؛ وهما صقادان ، ولكنهما « متى صارا من العالم العلوي إلى مكان صار أحدهما فوق صاحبه ؛ وكان يحزم القول ويبرم الحكم بأن الضياء هو الذي يعلو إذا انفرد ولا يعلو » ^(٦) .

ويذهب النظام إلى أن النار كامنة في الحجر والعود ، ودليله على ذلك ذكره الجاحظ مطولا ؛ وملخصه أن من ينكر أن في الحجر أو العود نارا يلزمه إنكار وجود الدهن في

(١) حيوان من ٨ ؛ وتجد أمثلة أخرى في من ٨ و ٩ . (٢) نفس المصدر ص ٢٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١٩ . (٤) الحيوان ج ٥ ص ٢ .

(٥) حيوان ج ٥ ص ٣٢ .

(٦) بل نجد بعض المؤلفين يذكر حجة من القرآن لمن قال إن الله خلق الأشياء كلها دفعة واحدة . يقول النبي في بحر الكلام ، وهو المخطوط المتقدم الذكر (ص ٢٦) : « قال أهل الباطل إن الله تعالى خلق الأشياء كلها ، ولم يبق شيء غير مخلوق حتى يخلق الآن ، وكل ما كان مخلوقا فرغ منه حتى إن النار في الأشجار مخلوقة ، إلا أنها غير ظاهرة ونحن لا نراها ، وهي الحقيقة مخلوقة ، احتجوا بقوله تعالى : وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا . »

الذى يخرج عند احتراق الحطب اللدن ، « وإن قاس ، قال فى الرماد مثل قوله فى الدخان والماء ، وإلا فهو جاهل أو متحكم ؛ وإن زعم أنه أنكر أن تكون النار كانت فى العود ، لأنه وجد النار أعظم من العود ، ولا يجوز أن يكون الكبير فى الصغير ، وكذلك الدخان ، فليزعم أن الدخان لم يكن فى الحطب وفى الزيت وفى النفط ؛ فإن زعم أنهما سواء ، وأنه إنما قال بذلك ، لأن بدن ذلك الحطب لم يكن يسع الذى عين من بدن النار ، فليس ينبغى لمن أنكر كونها من هذه الجهة أن يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين فى الحجر والقداحة »^(١) ؛ ولا يزال النظام يُلزم المعترض مثل هذا الإلزام حتى يخرج به إلى الجهالات ، لترك قوله ويقول بالكون^(٢) .

وقد يعترض على النظام معترض آخر ، فيقول : إن الحر الذى يظهر من الحطب لو كان فى الحطب لوجب أن يجده من مسه كالجمر المتوقد ، ولو كان دونه مانع لم يكن سوى البرد ؛ لأنه هو الذى يصاد الحر ويفاسده ؛ وإن قيل بأن أجزاء البرد تكافئ أجزاء الحر ، حتى لا نشعر بها ، فلماذا لا نجد البرد فى الرماد بعد الاحتراق ؟ ولماذا لا نحس بالبرد ، إن كان قد أخذ شمالا أو جنوبا ؟ يجيب النظام على هذا بأن الغالب على العالم السفلى الماء والأرض ، وما باردان ، وفى أعماقهما وأضفافهما حر مقبوع مغفور لقلته ؛ والبرد الذى كان فى العود ينقطع إلى برد الأرض بطريق الطفرة والتخفيف ؛ وبرد العود مقامه من برد الماء مقام الضياء من قرص الشمس^(٣) .

وكان النظام يكره التعجب من قوم يأخذ أحدهم العود ، فينقبه ويقول : أين تلك النار الكامنة ؟ ما لى لا أراها ؟ وقد ميزت العود فشرأ بعد قشر ؟ يجيب النظام على ذلك بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعا من الاستخراج وضربا من العلاج ؛ فالنيران تخرج بالاحتكاك والزيادة بالخض وهكذا ؛ ولو أن إنسانا أراد أن يخرج القطران من الصنوبر والزفت من الأرز لم يكن يخرج له بأن يقطع العود ويقشره ، بل يوقد له نارا بقربه ، فإذا أصابه الحر عرق وصار فى ضروب العلاج . ولو أن إنسانا مزج بين الفضة والذهب وسبكهما بسبيكة واحدة ، ثم أراد أن يعزل أحدهما عن صاحبه لم يمكنه ذلك بالقرض والدق ؛ وسبيل

التفريق بينهما سهلة قريبة عند الصاغة^(١) .

نرى من هذا كله أن للنظام فى الكون رأيا يخالف رأى أنكساجوراس ، وهو رأى أقرب إلى الواقع من رأى أنكساجوراس . ولا نجد الجاحظ يذكر للنظام شيئا عن كون الإنسان فى المنى أو النحلة فى النواة مع كثرة استطراده فى كتبه ومع وجود المناسبة لذلك . وإذا صح أن النظام قال بمثل هذا الكون فليس يتحتم أن يكون قوله راجعا إلى أهل الرواق أو لأنكساجوراس ؛ فلم نعرف عن أنكساجوراس مثل هذا الكون ؛ ومعرفة النظام بمذاهب الرواقيين إلى حد كبير بعيدة الاحتمال . ولا بد للباحث قبل القطع بتحديد فكرة النظام عن الكون أو باقتباسه عن فلاسفة معينين أن يستقصى أنواع الأمثلة ويفحصها ، وهذا مالا يزال محتاجا إلى مادة كثيرة .

على أن نتم ملاحظات أخرى فى أسر الكون نجدها عند بعض المؤلفين الأولين ومن شأن هذه الملاحظات أن توجه نظرنا إلى مصادر أخرى للقول بالكون .

فنجده أن القاسم بن إبراهيم ، المتوفى عام ٢٤٦ هـ ، وهو من الزيدية ، يذكر فى كتابه المسمى : « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع »^(٢) ، مذاهب الفلاسفة الذين يقولون بأنه لا شيء يكون إلا من شيء ، وأن كل ما أدركناه بالحواس فهو أولى أزلى ؛ فيبين بعض فرقهم ، ويمكن أن يكون من بينها مذهب أنكساجوراس ، وإن كان لم يسمه ؛ ولكن الألفاظ تدل على ذلك ، مثل قوله : « ومنهم من يقول إنما الحدت كون بعض الأشياء المختلفة المتضادة من بعض كالأرض التى تكون من الماء ، والماء الذى يكون من الأرض ؛ ومن أجل هذا الأصل قالوا جميعا إن الكل محتلط بالكل » ، وإن الكل من الكل يكون ، وإن هذا هو الحدت والكون ، إلا أنه من صفر أقداره ، لا يوجد ولا يحس به ، وهو لا ينتهى له فى عدده ، وإن كل ضد من الأشياء محتلط بضده ، البياض بالسواد ، والناسى بالجناد ، والعظم باللحم ، ليس شيء منه بخالص وحده ، ويرون أن طبيعة الشيء هى الأكثر منه أو بما ضاده ؛ ثم يحاول القاسم بن إبراهيم أن يبطل هذا رأى بكلام طويل أراد فيه أن يثبت التناهى فيما

(١) الحيوان ج ٥ ص ١٩ .

(٢) نصرة وترجمه سيكايل أنجلو بوليدى ، روم ١٩٢٨ ، ص ٤٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٤ .

(١) الحيوان ج ٥ ص ٤ .

تتألف منه الأشياء ، وأن هذا المذهب يؤدي : « إلى أن كل موجود فمن موجود ، والموجود فلا يصح أن يُقال له بكون ولا بقود ؛ وكيف يكون الكائن أو يبين شيء من شيء وهو بأن ! كقولك إن الماء ينفصل من اللحم ، واللحم ينفصل من الماء ، كيف والماء فاصل موجود ؟ وإن كان كل جسد ذي حد إذا خرج منه بقدره جسد مثله محدود فقي عندها يقينا ، وبطل أن يكون كينا ؛ فعرف أنه لا يكون الكل من الكل ، ولا يخرج منه في الوزن مثل له بعد مثل »

ونلاحظ هنا أن القاسم يذكر لفظ الكون بمناسبة مذهب أنكساجوراس ، والظاهر أن أنكساجوراس هو الذي يُعرف عند العرب بأنه صاحب الكون .

والقاسم هذا رسالة أخرى مخطوطة في مكتبة الدولة ببرلين^(١) ، وموضوعها مناظرة وقعت في مصر بينه وبين ملحد لم يُذكر اسمه . جاء في هذه الرسالة ما يدل على ارتباط الكون بالقول بالهبول والصور ، وفيها أمثلة لما كان يفهم من معنى الكون ، جاء في هذه الرسالة ما نصه : « قال الملحد (ص ٥٩) : فإني لم أرَ كَوْن شيء إلا من شيء ، فما أنكرت أن تكون الأشياء لم تزل بتكون بعضها من بعض ؟ وما أنكرت أن يكون الشيء الذي هو الأصل قديما ؟ قال القاسم عليه السلام : أنكرت ذلك أشد الأنكار ؛ وذلك أن الشيء الذي هو الأصل لا يخلو من أن يكون فيه من الأحوال والهيئات والصفات مثل ما في فرعه أو ليس كذلك ؛ فإن كان فيه مثل ما في فرعه فحكمه في الحدوث حكمه ؛ وقد تقدم الكلام في هذا المعنى بما فيه كفاية . على أنا نجد الصور والألوان والهيئات والصفات بعد أن لا نجد فيها ؛ ووجود الشيء بعد عدمه هو أول الدلالة على حدوثه ؛ فحدثني عن الصورة من أي أصل حدثت ؟ فإن قلت : إنها قديمة ، أخلت ؛ وذلك أنها لا تخلو من أمور : أحدها أن الصورة لو كانت قديمة لكانت في هذا المصور الذي ظهرت الصورة فيه أو في عنصره الذي يسونه « هبول » ؛ فإن كانت في هذا المصور بأن فسأد قولكم ودعواكم ، إذ قد نجده على خلاف هذه الصورة ؛ فإن كانت في الذي تسونه « هبول » فلا بد إذ ظهرت (ص ٥٩) في هذا المصور أن تكون قد انتقلت عنه إلى هذا ، فإن قلت : انتقلت ، أخلت ،

لأن الأعراض لا يجوز عليها الانتقال . على أن في الصورة ما يرى بالعيان ، فإن كانت منتقلة ، فما بالها خفيت عند الانتقال وظهرت عند اللبث قال الملحد^(٢) : ما أنكرت أن تكون صورة التمرة والشجرة كامنة في النواة ، فلما وجدت ما شا كنها ظهرت ؟ قال القاسم عليه السلام : إن هذا يوجب التجاهل ؛ وذلك أنا لو تتبعنا أجزاء النواة لم نجد فيها ما زعمت . وشيء آخر ، وهو أنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون الإنسان كامنة فيه صورة الخنزير والحمار والكلب ؛ وإذا كان ذلك كذلك كان الإنسان إنسانا في الظاهر كلبا حمارا خنزيرا في الباطن ؛ فإن قلت ذلك لحقت بأصحاب سوفسطا ؛ فإن شئت تكلمنا فيه . على أنه قد ظهر من حقيقتهم لأهل العقول ما يرغبهم عن القول بمقالتهم . قال الملحد : وكيف يجوز أن يكون الإنسان إنسانا في الظاهر وكلبا حمارا في الباطن ؟ قال القاسم عليه السلام : كما جاز أن تكون صورة التمرة والنخلة كامنة في النواة . قال الملحد : فإن بين التمرة والنخلة والنواة مشاكلة ، وليس بين الإنسان والكلب مشاكلة ؛ قال القاسم عليه السلام : لو كان بين النواة والتمرة والنخلة مشاكلة مع اختلاف الصور ، لجاز أن يكون بين الإنسان والكلب مشاكلة . قال الملحد : فإن النواة إذا انتقلت من صورتها انتقلت إلى صورة النخلة ؛ قال القاسم عليه السلام : وكذلك الإنسان إذا تفرقت أجزاؤه جاز أن يصير كلبا في الطبع والقوة الهبولية عندك ؛ فهما أثبت به من شيء تريد الفرق بينهما ، فهولى عليك أو مثله . ووجه آخر ، وهو أن الصورة لو كانت في الأصل نفسه لكان الأصل نفسه هو التمرة ؛ لأن التمرة إنما بانت من سائر المصورات ، وعرفت من غيرها بالصورة ؛ فعلى هذا يجب أن يكون أصلها التمرة ، وهذا مكابرة العقول ؛ لأنه لو كان هذا هكذا ، لكان ظهورها في نواتها أقرب وأشهر وأعم ، ولم يستحل وجود صورتين معا في حين واحد . قال الملحد : إن النواة هي ثمرة بالقوة الهبولية ، أعني أنها إذا انتقلت لم تنتقل إلا إلى شجرتها ثم إلى ثمرتها ثم تعود إلى أصلها ثم تصير نواة في وسطها . قال القاسم عليه السلام : لو كان هذا هكذا لكانت الطبيعة التي هي الأصل ثمرة بالقوة الهبولية ، إن كنت ممن يقول بالدهر ، وإن كنت ثنويا فالنور والظلمة ، وما أصلت (ص ٦٠) من أصل فيجب على هذا أن يكون ذلك الأصل ثمرة بالقوة لأنها إذا انتقلت انتقلاتها صارت ثمرة ، وهذا مكابرة واضحة ؛ وذلك

يوجب عليك أن الأصل (النص غير واضح) ثمرة نواة خوخة باذنجانة ، لأنه جائز عندك الانتقال من صورة إلى صورة .

ونلاحظ في هذا النص أنه كان مما يفهم من الكون كون النخلة في النواة ؛ ولكن ليس هنا تطور بالمعنى الصحيح ، لأن التطور هنا يتصل بالصور تتعاقب على الهيولى ؛ ونلاحظ أن القاسم بن ابراهيم من الزيدية الذين تأثروا بالمعتزلة ، وهو قد ألف كتاباً يسمى : « في المبدأ والتوحيد ونفى الجبر والتشبيه »^(١) ؛ وهو متأثر بالنظام في مواضع كثيرة من رسالته ؛ ولكنه ينكر التطور عن بذرة .

ونجد ذكر الكون عند جابر بن حيان ؛ فأن الجابر رسالة تسمى : « كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل » ؛ وهو يعرف الشيء الذي بالقوة والذي بالفعل بقوله^(٢) : « فالشيء الذي هو بالقوة هو الذي يمكن أن يكون وجوده في الزمان الآتي المستقبل كقيام القاعد وقعود القائم ؛ والشيء الذي بالفعل هو الموجود في الزمان الحاضر من سائر الأفعال الكائنة كقعود القاعد وقيام القائم ، وهذا أيضاً يحتاج أن تزيد في بيانه قليلاً ؛ وذلك أن الشيء الذي بالقوة ما هو فيه هو الذي يمكن أن يتأتى منه الشيء الذي بالفعل الظاهر الكائن مما في القوة » . . . ثم يبين جابر أن بعض الأشياء يصير إلى بعض بالقوة ؛ ويقول في موضع آخر : « إن الطلع في الرطب ، والرطب في الطلع بالقوة » ثم يقول : « وإذ قد بان ذلك فإن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها ، ولكن على وجوه من الاستخراج ، فإن النار في الحجر كامنة (و) لا تظهر ، وهي له بالقوة ؛ فإذا زُند أوزي ، فظهرت ، وكذلك الشمع في النحل » .

ونلاحظ هنا أن معنى الظهور يقترب بمعنى الوجود بالفعل ، وأن الكون يقترب بمعنى الوجود بالقوة ، وأن القوة والفعل يختلطان بالكون كما فهمه أنكساجوراس .
على أن جابراً أشار إلى أن عند المنانية كوناً ؛ فهو يقول في « كتاب الخواص الكبير »^(٣) « القول في الكون والظهور ؛ وأيضاً فإنه لا يخلو من أن يكون تجس من

ظهور بعض الأشياء من بعض كالجنين من النطفة ، والشجرة من الحبة ، والكم من الكم والكثيف من الكثيف ، وما بعد ذلك — من أن يكون عن كون بعض في بعض كقول المنانية ، أو عن استحالة وإبداع ثان عن ليس [٩] ، وهو قول أهل الأبداع عن ليس [٩] أعني الموجود »

« وقد أنبأنا أن ظهور بعض الأجسام عن بعض لا يمكن أن يكون عن كون بعضها في بعض البتة ؛ وما لم يمكن فهو ممتنع ؛ وإن كان ذلك لعلة غير الكون فلم يبق إلا أن يكون القول كما قال أهل الأبداع فأما الذي يقوله فيه أهل الأبداع فهم القائلون بالتوحيد والمبطلون قول المنانية وغيرهم ممن قالوا بقولهم في كون بعض الأشياء في بعض » .

وإذا كان النظام قد جادل المنانية وعرف مذهبهم فربما يكون في كتاب جابر ، مهما قبل في أمره ، ما يشير إلى مصدر لقول النظام بالكون .

ويعبر البغدادي بين قول النظام في الكون وقول طائفة يسميهم الدهرية ، وإن كان ما يؤدي إليه القولان عنده واحداً ، فيقول : « وقول النظام بالظهور والكون في الأجسام وتداخلها شر من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة في الأجسام ، وإنما يتعين الوصف على الأجسام لظهور بعض الأعراض وكون بعضها ، وفي كل واحد من المذهبين تطريق الدهرية إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض بدعواهم وجود جميعها في كل حال ، على شرط كون بعضها وظهور بعضها ، من غير حدوث شيء منها في حال الظهور وهذا إلحاد وكفر ، وما يؤدي إلى الضلالة فهو مثلاً »^(١) .

ولعل المقصود بالدهرية هنا هو أنكساجوراس ، كما يمكن أن تدل عليه الألفاظ .
ويقول الجرجاني في شرحه على المواقف إن قول النظام في الكون والظهور مأخوذ من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكون والبروز^(٢) ؛ والذي نعرفه أن صاحب التلخيص هو أنكساجوراس ؛ ولعل الجرجاني هنا متابع للشهرستاني .

هذه المعلومات من شأنها أن تجعل أمر الكون معقداً ، وأن تحول دون أن يستطيع

(١) Schreiner, Studien, S. 5

(٢) مختار رسائل جابر بن حيان ، طبعه ب . كراوس ، مصر ١٣٥٤ هـ من ٢ — ٣ .

(٣) في المبدأ من ٢٩٩ — ٣٠٠ .

(١) فرق من ١٢٧ — ١٢٨ . (٢) شرح المواقف من ٦٢٢ .

الباحث تعيين مصدر له أو ترجيح مصدر على آخر . فعندنا أشياء كثيرة تُفهم من الكون ، وفي إنكار القاسم للكون معنى هام ؛ وكذلك فيما يقوله جابر من أن أهل التوحيد المبطلين لقول المنانية يقولون بالأبداع لا بكون المنانية .

ونلاحظ أن الكون المنسوب للنظام عند المتقدمين ككون لا تعقيد فيه ؛ وإذا صح أن النظام قال بكون بعض أبناء آدم في بعض فليس محتماً أن يكون قد رجع في ذلك إلى المصادر الأجنبية وحدها . على أن الخياط يشير في دفاعه عن النظام في هذه المسألة إلى ما يكشف عن مصدر لهذه المقالة ، لعله أكبر مصدر ؛ وقد يكون انتفع بغيره انتفاعاً ثانوياً .

يذكر الخياط في دفاعه عن النظام ما ورد في الحديث من أن الله مسح ظهر آدم ، فأخرج ذريته منه في صورة الذرِّ ، وما جاء أيضاً من أن آدم عليه السلام عُرِضَتْ عليه ذريته ، فرأى رجلاً جليلاً ، فقال : يا رب ! من هذا ؟ قال : هذا ابنك داود ؛ ثم يجد الخياط في هذا ما يُرِيل الوحشة من قول النظام . وجاء في القرآن الكريم : « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ : أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا : بَلَى ، شَهِدْنَا ؛ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ : إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ، أَوْ تَقُولُوا : إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ ، أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ؟ » (سورة الأعراف آية ١٧٢ — ١٧٣) .

في هذه الآيات ما يدل صراحة على أن ذرية آدم أُخرجت من ظهره ؛ وإذن فقد كانت موجودة في ظهره على صورة الذرِّ ، ومعنى هذا أن بعض أبناء آدم في بعض ، وأنهم وجدوا بوجود أبيهم الأول ؛ ولماذا لا يكون النظام قد تأثر في قوله بالكون بهذه المصادر الإسلامية أيضاً ، خصوصاً إذا عرفنا أنه تأثر بالقرآن واستشهد بآياته فيما ذهب إليه من آراء ، كما تقدم القول ؟ ولا نذهب بعيداً ، ففي القرآن إشارات كثيرة إلى تطور الإنسان من النطفة وبيان مراحل هذا التطور ، كما نجد ذلك مثلاً في سورة الأنعام والمؤمنون والحج والسجدة .

وقد أثارَت هذه المصادر الإسلامية بين المسلمين جدالاً كثيراً ، فبحثوا في مسألة خلق الأرواح ، أهو قبل خلق الأجساد ؟ وهل الأرواح خلقت كلها معاً ؟ وقد فصل ابن قيم الجوزية في « كتاب الروح » هذه الأقوال ، كما بين مذاهب كثيرة في ماهية النفس

وصفاتها ومصيرها بعد فناء الجسد ، وذلك بالاستناد إلى المراجع الإسلامية من القرآن والحديث . يقول ابن قيم : « وقالت طائفة أخرى ، منهم ابن حزم : مستقرُّها (أي الأرواح) حيث كانت قبل خلق أجسادها ؛ قال : والذي نقول به في مستقرِّ الأرواح هو ما قاله الله عز وجل وبنيه صلى الله عليه وآله وسلم ، لا تمتدَّاه ؛ فهو البرهان الواضح ، وهو أن الله عز وجل قال : « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ الآية ، وقال تعالى : « وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ، ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ، ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ : اسْجُدُوا لِآدَمَ » ؛ فصَحَّ أن الله يخلق الأرواح فجأة ؛ وكذلك أخبر صلى الله عليه وسلم أن الأرواح جنود مجتدة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف ؛ وأخذ الله عَهْدَهَا وشهادتها له بالربوبية ، وهي مخلوقة مصورة عاقلة ، قبل أن يأمر الملائكة بالسجود لآدم وقبل أن يُدْخِلَهَا في الأجساد ، والأجساد يومئذ ترابٌ وماء ، ثم أقرها حيث شاء ، وهو البرزخ الذي ترجع إليه عند الموت ، ثم لا يزال يبحث منها الجملة بعد الجملة فينفخها في الأجساد المتولدة من المني » ^(١) .

ويذكر ابن قيم الجوزية ^(٢) في صدد الكلام عن آيات الميثاق رأياً لرجل سماه أبا اسحق : « قال أبو اسحق : جائز أن يكون الله سبحانه جعل لأمثال الذر التي أخرجها فهُمَا تَقِيلُ به ، كما قالت غلّة : « يَا أَيُّهَا النَّفْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ » ؛ وقد سخر مع داود الجبال تسبَّح معه والطير » . والجاحظ ^(٣) يحكي عن النظام تفسيره لآية النفل ، كما تقدم القول ، فإذا كان أبو اسحق الذي ذكره ابن القيم هو أبو اسحق النظام كان لهذا شأن فيما يتعلق بأراء النظام في أن أبناء آدم خَلِقُوا معه ؛ والأشبه عندي أن ابن حزم فيما قاله بصدد خلق الأرواح ، وإنها خلقت « فجأة » قبل الأجساد ، متأثرٌ بالنظام ، كما تأثر به في مسائل أخرى كثيرة .

وإذن فقد يكون النظام قد استند إلى نصوص القرآن وإلى ما جاء في الحديث ، فقال بأن الله خلق الأرواح فجأة ، وأن أبناء آدم كامنون في أبيهم الأول في صورة الذرِّ ؛ ثم جاء بخصوصه فألزموه الزامات كثيرة ؛ ثم حدثت فتنة ابن الراوندي فتَقَوَّلَ على النظام ما لم يقل ،

(١) كتاب الروح للشمس الدين أبي عبد الله الفهر بن قيم الجوزية الحنبلي الدمشقي المتوفى عام ٧٥١ ، طبعة حيدر آباد عام ١٣٢٤ هـ من ١٤٥ — ١٤٦ ؛ ولارن من ١٧٥ — ١٧٦ .

(٢) كتاب الروح من ٢٥٩ — ٢٦٠ . (٣) كتاب الجواهر من ٤٠٠ .

تشابها عليه ؛ ثم نقل أصحاب المقالات المتأخرون عن ابن الراوندى هذه الإلزامات وأصبحت منسوبة للنظام ؛ ثم اتخذت آراء النظام في الكون صورة الآراء والمفاهيم والتصورات الفلسفية عند المتأخرين ، فبعدت بذلك كثيرا عن صورتها الأولى .

وإذا كانت هذا صحيحاً كفانا مؤونة التعسف في ردّ مذهب النظام إلى مذهب أنكساجورس أو الرواقين .

على أن الأثر الرواقى الذى يزعم هوروقز وجوده عند النظام ليس ظاهراً ؛ فملخص رأى الرواقين في كون العالم وما فيه هو أن النار توجد وحدها في أول الأمر في الفراغ الذى لا نهاية له ؛ ثم تتكاثف هواً ويتكاثف الهواء ماءً ، وتتولد من الماء بذرة مركزية هى العلة البذرية (λόγος σπερματικός) أو قانون العالم ؛ وهذه البذرة تحوى العلل البذرية لجميع الكائنات الحية ، بحيث يكون كل فرد هو « المزيج الكلى » (Mélange total) لكل ما سينشأ عنه ؛ وبعد مدة يصبح هذا الحى بدوره قادراً على إنتاج بذرة كائن جديد يشبهه ؛ وبعد السنة الكبرى ، حينما تعود الكواكب إلى وضعها الأول ، ينتج العالم بذرة ينشأ عنها عالم جديد^(١) .

لا نجد عند النظام شيئاً من هذا كله ، اللهم إلا ما يحكى عنه من القول بكون أبناء آدم في بعض ، وقد ينشأ ما ترجّحه من حقيقة ذلك .

سـ ويحكى الخياط^(٢) أن النظام « كان ، مع قوله : إن الله خلق الدنيا فجأة ، يزعم أن آيات الأنبياء لم يخلقها الله إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله ؟ هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام » .

نرى مما تقدم أن معانى الكون متنوعة ، وأن مصادره كثيرة مختلطة لا يمكن أن نعيّن المصدر أو المصادر التى رجع إليها النظام من بينها ؛ والمعهود في النظام أنه يستعرض المذاهب التى تصل إليه فيصبغها بصبغة من تفكيره ووفق بينها وبين الدين .

وقد حكى الجاحظ^(٣) عن النظام أنه كان يزعم أن ضرار بن عمرو قد جمع في إنكار القول بالكون الكفر والمعادنة ؛ لأن النظام كان يزعم أن التوحيد لا يصح مع إنكار

الكون . وقد يكون من العسير أن نجد لهذا وجها ؛ ولكن إذا تأملنا في أن النظام يقول إن الله يقهر المتضادات على غير طبعها ، وأن الجسم تجتمع فيه جواهر متضادة ، عرفنا أن من أنكر الكون أنكر الطبايع المتضادة التى طبع الله الأشياء عليها ، وأنكر فعل الله فيها وقهره لها على غير ما في طبعها ، وذلك بأن يجمعها أو يفرقها ؛ ومن أدلة النظام على وجود الله أنه رأى الأشياء متضادة لا تجتمع بطبعها ، فلما رآها مجتمعة عرف أن لها قاهراً يقهرها على ذلك ، وهو الله .

نرى من هذا أن القول بالكون مرتبط بأصل التوحيد عند النظام ؛ وتبجلى فيه آثار البرهان الذى قدمنا ذكره للنظام على وجود الله . وقد يكون الباعث للنظام على الأخذ بالكون وكثير مثله من الأقوال اللطيفة هو نصرة التوحيد ، كما حكى ابن المرسى والخياط عن النظام ؛ وهذا مما يوجب علينا أن نفسر آراء النظام بعضها ببعض إلى حد ما دون تعسف في تفسيرها بمذاهب خارجية .

التداخل

معنى التداخل ، كما يقول الأشعرى^(١) ، « هو أن يكون حيزٌ أحد الجسمين حيزاً الآخر » . يقول النظام إن كل شيء قد يداخل ضده الممتنع المفسد له ؛ فالحلاوة تداخل المرارة ، والحرّ يداخل البرد ؛ وقد يداخل الشيء خلافه ؛ فالحلاوة تداخل البرودة أو الحرارة ، واللون يداخل الطم والرائحة ؛ وزعم « أن الخفيف قد يداخل الثقيل ، ورب خفيف أقل كيلاً من ثقيل وأكثراً قوة منه ؛ فإذا داخله شغله ، يعنى أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة »^(٢) .

يخالف النظام بهذا رأى أبا الهذيل الذى جوز وجود عرضين في مكان واحد ، ولم يجوز كون جسمين في مكان واحد ؛ وهو يخالف ضاراً الذى أنكر المداخلة بين الأعراض والأجسام ، وقال إن الجسم يتألف من أشياء مجتمعة متجاورة أطف التجاور^(٣) . كيف نشأت عند النظام فكرة تداخل الأجسام ؟ يقول الطوسى في تلخيص

(١) مقالات ص ٣٢٧ . (٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر ص ٣٢٨ .

(١) Robln, La pensée grecque, Paris, 1928, 417-418 .

(٢) الانتصار ص ٢٢ . (٣) الحيوان ج ٥ ص ٣ - ٤ .

الحاصل^(١) : « لما ألزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم المتناهي لزمه القول بتداخل الجواهر » ؛ فالطوسي يرى أن قول النظام بالتداخل نتيجة لقوله بعدم تنامي الجسم في التجزؤ.

وفي كلام الأشعري^(٢) ما يمكن أن يؤخذ منه أن لقول النظام بالتداخل صلة بقوله إن الأعراض ، ما عدا الحركة ، أجسام لطيفة ؛ وكان النظام يزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة ، وأن الأجسام اللطيفة قد تحل في حيز واحد^(٣).

ويؤيد الكاتب في « مُفَصَّلُ الْمُحَصَّل »^(٤) هذه الملاحظة ، فهو يذكر ما قاله فخر الدين الرازي من أن « التداخل في الأجسام محال ، خلافا للنظام » ثم يقول : « ذهب النظام إلى أن اللون والطعم والرائحة كل منها جسم لطيف ، فإذا تداخلت هذه الأجسام اللطيفة حصل من مجموعها جسم كثف ».

أما هورتن^(٥) فإنه يذهب إلى أن قول النظام بمداخلة الروح للجسد هو قول الرواقيين في العلاقة بين الروح والجسد ؛ ولكن النظام قال بتداخل الأجسام ، وهذا القول مبني على آرائه الأنكساجورية . وهورتن يحسب هنا أن قول النظام بعدم تنامي الجسم في التجزؤ هو قول أنكساجوراس بوجود جميع الأشياء في كل شيء ، ويرى في نظرية الكون صورة من صور التداخل ؛ وعند هورتن أن تداخل الأجسام وتداخل الكون يوجان في آراء أنكساجوراس ؛ وهو يقول إن أنكساجوراس لم يقل بالتداخل ولا بالكون وإنما قال إن الأشياء كلها موجودة في الجسم الأول مختلطة بحيث لا ترى . لذلك يذهب هورتن إلى أن النظام استفاد من التداخل الرواق في آرائه الأنكساجورية ، فبدأ القول بالتداخل مأخوذة عن الرواقيين أو يجوز أن النظام بتأمله الخاص وصل بواسطة نظرية أنكساجوراس إلى نظرية جديدة هي نظرية التداخل ليخلص مذهبه من التناقض ؛ ثم إنه نقل هذه النظرية إلى صلاقة النفس بالجسد ، فوصل إلى نظرية تتفق مع نظرية الرواقيين من غير أن تكون مأخوذة منهم ؛ وينتهي هورتن إلى أن القول بالتداخل يُظهر لنا تلاقق مذاهب مختلفة دون

أن ينشأ عن ذلك تناقض ؛ وهذا ما يلاحظ كثيراً في آراء النظام ، كما تقدم القول .

والذي نلاحظه أن هورتن يخلط ، كما خلط الإسلاميون قبله ، بين قول النظام بعدم تنامي الجسم في التجزؤ وبين القول بوجود جواهر فردة غير متناهية في الجسم بالفعل ، أو القول بوجود أشياء لانهاية لها في جسم واحد ؛ فالنظام أنكر الجزء الذي لا يتجزأ ، وقال إن الجسم لا يتناهي في باب التجزؤ ؛ فلا معنى لأن نفس هذا الكلام بمذهب أنكساجوراس ، كما فعل هورتن وبنى عليه تفسيره للمداخلة في الأجسام . ثم إن المداخلة التي تُحكى عن النظام في « مقالات الإسلاميين » للأشعري ، وهي أقدم مصدر لنا ، ليس من شأنها أن تُفهم فهما بعيدا ؛ فكل ما في الأمر أن الجسمين يتداخلان أى تتخلل أجزاء أحدهما أجزاء الآخر ، بحيث يكون حيزهما واحداً ؛ والتداخل المحكى عن النظام إنما هو بين الأجسام اللطيفة أو بين جسم لطيف وآخر كثيف أو بين جسم كثير القوة وجسم قليل القوة ؛ ولا يُحكى عن تداخل بين جسمين كثيفين ؛ وأغلب الظن أن المقصود بالقوة هنا هو ما نسميه الآن في علم الطبيعة بالكثافة .

والأشبه أن نزعة النظام الحسية وتجسيمه للأعراض والمجردات هي التي أدت به إلى القول بتداخلها وتشابك أجزائها ؛ والفرق غير واضح بين الكون والتداخل ، فالجزء واحد للشيء الكامن ولما هو كامن فيه ؛ وأجزاء الكامن تشيع فيما هو كامن فيه من أوله إلى آخره ، كما قال النظام من إن النار كامنة في جميع العود ، والجزء الذي يرى منها في الطرف الأول غير الجزء الذي في الوسط أو الذي في الطرف الآخر^(٦).

ويقول الأبيحي ما يفهم منه أن النظام لم يقبل بالتداخل صريحا : « وأما النظام فقيل إنه جوزّه ، والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه (من أن الجسم المتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد ، إذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها) ؛ وأما إنه ألزمه ، وقال به ، فلم يُعلم »^(٧) ، والأرجح أن النظام لم يقل بتداخل جسمين كثيفين كما فهم البعض بل بتداخل أجسام لطيفة أو جسم لطيف وآخر كثيف كما تقدم ، وهو غير مستحيل .

(١) حيوان ج ٥ ص ٢٨ — ٢٩ .

(٢) شرح المواقف لمطبعة استامبول ١٢٨٦ هـ ص ٤٤٨ ؛ وفارن Goldziher, le dogme et la loi de l'Islam, p. 107 .

(١) طبعة مصر ص ٩٤ . (٢) مقالات ص ٣٤٧ . (٣) مقالات ص ٣٤٧ .

(٤) مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ١٣٠ و ١٣١ والفصل ج ٥ ص ٣٨ .

(٥) Horien, Kumūn, ZDMG., 1909, S. 764—6 .

حال البقاء كما ذهب إليه الفلاسفة ؛ ولما سمع منه الحاكى الكلام اعتقد أنه ذهب إلى تجديد الأجسام حالا بعد حال .

ويذكر ابن حزم^(١) ما حكي عن النظام من القول بخلق العالم في كل وقت ، فيوافق على قوله ، ويقيم الدليل على صحته . ويحسن أن نذكر حكاية ابن حزم ، فهو يتأثر بالنظام أحيانا ، وقد يكون في ذلك بعض الإيضاح ؛ يقوم ابن حزم في باب : الكلام في خلق الله ، عز وجل ، للعالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة .

« قال أبو محمد : وذكر عن النظام أنه قال إن الله تعالى يخلق كل ما خلق في كل وقت دون أن يعدمه^(٢) . وأنكر عليه هذا القول بعض أهل الكلام .

قال أبو محمد : وقول النظام ههنا صحيح ، لأننا إذا أثبتنا أن خلق الشيء نفسه ، فخلق الله تعالى قائم في كل موجود أبداً ، ما دام ذلك الموجود موجوداً ؛ وأيضاً فأنا نسألهم : ما معنى قولكم : خلق الله تعالى أمر كذا ؟ فجوابهم أن معنى خلقه أنه تعالى أخرجه من العدم إلى الوجود ؛ فنقول لهم : أليس معنى هذا القول منكم أنه أوجده ، ولم يكن موجوداً ؟ فلا بد من قولهم : نعم ، فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق : فانخلق هو الإيجاد عندكم بلا شك ، فأخبرونا أليس الله تعالى موجوداً لكل موجود أبداً مدة وجوده ؟ فإن أنكروا ذلك أحوالوا وأوجبوا أن الأشياء موجودة وليس الله تعالى موجوداً لها الآن ، وهذا تناقض ؛ وإن قالوا : نعم ، فإن الله تعالى موجود لكل موجود أبداً ما دام موجوداً ؛ قلنا لهم : هذا هو الذي أنكرتم بعينه قد أقررتم به ، لأن الإيجاد هو الخلق نفسه ، والله تعالى موجود لكل ما يوجد في كل وقت أبداً ، وإن لم يُفِئنه قبل ذلك ؛ والله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت ، وإن لم يُفِئنه قبل ذلك ؛ وهذا لا مخلص لهم منه ، وبالله التوفيق . وبرهان آخر وهو قول الله تعالى : « وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ مِمَّ صَوَّرْنَاكُمْ مِمَّ قُلْنَا لَلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ » ؛ وصح البرهان بأن الله تعالى خلق التراب والماء الذي يتغذى آدم وبنوه بما استحالت عنهما وصارت فيه دماء . وأحواله الله تعالى منياً ؛ فثبت بهذا يقيناً أن جميع أجساد الحيوان والنواحي كلها متفرقة ثم جمعها الله تعالى فقام منها الحيوان والنواحي ؛ وقال عز وجل « مِمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا

الحق المسفر :

حكي الأشعري^(٣) أن النظام كان يقول . « إن الجسم في كل وقت يُخلق » ؛ وحكي الجاحظ عنه أنه قال : إن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها ؛ ويقول الخياط^(٤) إن هذا القول لم يتحكه عن النظام إلا الجاحظ ، وقد أنكره أصحابه عليه . ويذكر البغدادي ما حكي عن النظام في شيء من الزيادة فيقول : إن الجاحظ حكي عن النظام قوله : تتجدد الجواهر حالا بعد حال ، وإن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها^(٥) . ويقول الخياط^(٦) « إن النار عند إبراهيم حرة وضياء ، والحر والضياء عنده جسمان يجوز عليهما البقاء » .

ويحكي الرازي^(٧) أن الأجسام باقية خلافا للنظام ؛ ويشك الطوسي في صحة نسبة هذا الكلام للنظام فيقول : « هذا النقل عن النظام غير مُعْتَمَد عليه ؛ وقال بعضهم إنه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء ، فذهب وهم النقلة إلى أنه لا يقول ببقائها وقيل إنه قال بذلك لأنه قال بأن الإعدام من المؤثر غير معقول ، وإنه لا ضد للأجسام حتى يقولوا إنه ينتفى بطريقتين الضد ؛ ولا يقول بثبوت المعدوم حال العدم ، ومذهبه أن الأجسام تنفنى عند القسمة ، فلا بد من القول بأنها لا تبقى ، كما قيل في الأعراض » .

والظاهر أن الكاظمي قد اعتمد على الطوسي في الشك في نسبة القول بعدم بقاء الأجسام إلى النظام .

يقول الكاظمي^(٨) : « قال : الأجسام باقية ، خلافا للنظام ؛ أقول ذهب النظام إلى أن الأجسام غير باقية ، بل تتجدد حالا خالاً ، كالأعراض عند من يقول إنها لا تبقى زمانين ؛ وبعضهم نفوا هذا القول عنه ، وأصروا على أنه لم يقل هذا ، وهم جملة معتزلة خوارزم ؛ وزعموا أنه قال : إن الله تعالى يحدث الجسم حالا بعد حال ، وعنى بذلك افتقاره إلى المؤثر

(١) مقالات من ٤٠٤ . (٢) الانتصار من ٥٢ .

(٣) الفرق بين الفرق من ١٢٦ . (٤) الانتصار من ٣٩ .

(٥) محصل من ٩٤ .

(٦) منهل المحصل ، مخطوط باريس من ١٢٩ و .

آخِر» ، وقال تعالى : « خَلَقْنَا مِنْ بَعْدِ خَلْقِ » ، فصح أن في كل حين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته ، فهو خلق جديد ؛ والله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقا مستأنفا دون أن يُفنيه ، وبالله التوفيق .

وتقدم أن ذكرنا توافق النظام والأشاعرة في القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، وذكرنا أن أكبر دليل على ذلك أن الأعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده .

يقول الأبيحي : « واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث ، الذي هو العدة ، في الأجسام ، فقال : والأجسام أيضاً غير باقية ، بل تتجدد حالا فحالا^(١) » .

ومن المسائل التي ذكرها أبو رشيد النيسابوري في كتاب المسائل مسألة متعلقة بهذا الموضوع ، وهي « مسألة : في أن الجوهر لا يجوز أن يكون باقيا لعلته » ؛ والخلاف في هذه المسألة بين أبي القاسم البلخي ، وهو يقول إن الجوهر يكون باقيا ببقاء تحلله ، وبين أبي الحسين الخياط وأبي حفص القرميسيني ، وقد قالوا إن الجوهر لا يبقى ببقاء ، وإن البقاء هو استمرار الوجود واستمرار الصفة لا يكون صفة زائدة عليها ؛ وقالوا بأن الجوهر يُعَدُّم بأن يتعلق كَوْنُ القديم تعالى قادراً بإعدامه . وأبو رشيد يرى أن الجسم لا يبقى ببقاء ، ويقول : « وأحد ما يدل على ذلك أن الجسم لو كان باقيا ببقاء لكان لا يخلو البقاء من أحد أمرين : إما أن يكون باقيا أو غير باق ؛ فإن كان باقيا لكان باقيا ببقاء آخر ، لأن الطريقة فيه وفي الجسم واحدة ؛ وهذا يوجب حدوث ما لا ينتهي من البقاء ؛ ولو كان غير باق ، وكان يحدث حالا بعد حال ، ويحصل وجود الجسم في كل حال لأجله ، لوجب أن يحدث الجسم في كل حال ؛ لأن العلة لا يجوز أن تكون حادثة والصفة للوجبة عنها مستمرة باقية ؛ لأن هذا ينقض كونها علة ؛ وإذا كان الجسم يحدث حالا بعد حال ، وجب أن يكون له يحدث في كل حال ؛ وإذا صح من الله تعالى أن يحدثه في الوقت الأول ولا يحدث له البقاء صحيح أن يحدثه في الوقت الثاني ولا يحدث له البقاء ؛ فهذا يودي بهم إلى القول بنفي

(١) الواصف ص ٢٠٦ ؛ فارن أيضا ص ٤٤٨ ؛ وانظر البحر الزخار لابن الرضى

البقاء ، مع أن سائر ما يوردونه على إبراهيم يفسد ما يقوله هؤلاء إذا ارتكبوا هذا المذهب^(١) . والرجح عندي أن إبراهيم هنا هو إبراهيم النظام ، فليس بين المعترلة من يذكر اسمه غنيا عن التعريف وبحيث يعرفه القاري ، سوى إبراهيم النظام ؛ ومن الواضح أن هنا ثلاثة آراء : الأول أن الجسم يبقى ببقاء زائد على وجوده ؛ والثاني أن الجسم يبقى بلا بقاء زائد عليه أي باستمرار وجوده ، وتو إلى الوجود ليس صفة أخرى غير الوجود ؛ والرأي الثالث أن الجسم لا يبقى ببقاء ، ولكنه يُخْلَق في كل حال ؛ والرأي الأخير يشبه رأي النظام كما تدل على ذلك مصادر متعددة ؛ وقد جاول أبو رشيد أن يثبت أن أصحاب الرأي الثاني يلزمهم ما أذكروه على إبراهيم .

والذي كنت أريده من ذكر هذا النص أن أبا رشيد ، وهو معتزلي ، يقول ما يؤخذ منه أن النظام كان يقول بالخلق المستمر .

نستطيع أن نستنتج من كل هذه النصوص أن النظام كان يرى أن الأجسام لا تبقى زمانين إلا عَمَلِيًّا يحفظ لها البقاء ؛ وإذا كان العالم عنده حادثا ، وخارجا من العدم إلى الوجود ، والله فيه فعل مستمر ، هو قهره للأشياء ، فلا جرم أنه لا يستمر على حاله إلا إذا استمر فعل الله فيه في الزمان ؛ ولكن كيف يمد الله العالم بالبقاء المستمر ؟ هل يخلقه في كل لحظة بعد عدم أم هو يخلقه باستمرار ، بمعنى أن فعل الخلق وحفظ الوجود مستمران ؟ إلى أرجح بالاستناد إلى هذه النصوص وبطريقة التعبير فيها أن النظام يقول بالخلق المستمر بمعنى حفظ الوجود في الزمان وحاجة الوجود إلى المؤثر في وجوده ذاته ؛ فالله لا يفنى العالم ويعيده ، بل يحفظ له الوجود الذي أعطاه له ؛ وإذا كان الخياط قد اعترض على هذا فإن كلامه كان في مقام الرد على طعون من جانب خصوم النظام الذين رموه بالقول بأن الأشياء لا تثبت ، وأن ما يرى منها في وقت غير ما رؤي في الذي قبله ، وأن الله يخلقها في كل وقت مما يوم أنها تعدم وتخلق .

وإذا كان الله هو خالق العالم وحافظ وجوده في كل لحظة من الزمان ، وإذا كان العالم محتاجا إلى المؤثر باستمرار ، فعلاقة العالم بالله ، ليست علاقة الحدوث فقط ، كما هو رأي

(١) كتاب المسائل في الخلاف بين المصريين والبيهقيين ، إمام الشيخ أبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري ، طبعة بوم ، لندن ١٩٠٢ ص ٦٢ .

الخوارق والعلل

ويحسن قبل الانتهاء من فلسفة النظام الطبيعية أن نبين رأيه في مسألة الخوارق والعلل .
لم ينكر المعتزلة معجزات الأنبياء ، وهم في هذا متفقون مع أهل السنة ، ولكن الذي
يُحكي عنهم أنهم أنكروا كرامات الأولياء^(١) ؛ ولعلمهم في ذلك أرادوا ألا يلتبس النبي بالولي .
أما النظام فيحكي عنه إنكار لبعض المعجزات ، ويحسن أن نبين وجه ذلك .

والذي نلاحظه من برهان النظام على وجود الله^(٢) أن الله في العالم فعلا خارقا مستمرا ؛
ويؤخذ مما يحكيه الخياط^(٣) أن النظام لم ينكر المعجزات ، وأنه مع قوله : إن الله خلق
الدنيا جملة ، كان يقول إن الله لم يخلق آيات الأنبياء إلا في وقت إظهارها على أيديهم .

ويحدثنا الجاحظ^(٤) أن النظام كان لا ينكر المسخ ، بمعنى قلب الشيء شيئا آخر ،
لا بمعنى تغير الطبيعة وفسادها بعوامل طبيعية ، وكان يعتبره من الآيات والأعاجيب ؛ وهو
في أمر المسخ يعول على قول الأنبياء وإجماع المسلمين على أنه قد كان ؛ بل يحكي الجاحظ^(٥)
عن النظام أنه كان يقوم عن خوان أيوب بن جعفر ، إذا وُضع عليه صب ؛ ويجوز
أن النظام كان يفعل ذلك لاعتقاده بالمسخ ، وكان يقال في تلك الأيام إن الضباب أمة
مُسَخَّت ؛ ويروى عن بعض الفقهاء أنه رأى رجلا أكل لحم صب ، فقال له : اعلم إنك قد
أكلت شيئا من مشيخة بنى إسرائيل .

ويحكي ابن قتيبة^(٦) أن النظام كان يقول : إن كل نبي بعثه الله فإلى جميع الخلق
بعثه ، « لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض ، وعلى كل من بلغه ذلك أن
يصدقه ويتبعه » .

غير أن البغدادي^(٧) يقول إن النظام أنكروا ما رُوي من معجزات النبي عليه السلام
من انشقاق القمر ، وتسبيح الحصا في يده ، وكُتب الماء من بين أصابعه ، ليتوصل من إنكار
المعجزات إلى إنكار النبوة .

التكلمين في الجملة ، بل هي علاقة استمرار حفظ الوجود ، كما يؤخذ هذا من كلام ابن حزم ،
بمعنى أن العالم في ذاته يمكن الوجود ، وأن فعل الموجد هو الذي يرجح جانب الوجود على جانب
العدم . ونستطيع أن نقول إن مذهب النظام في الخلق المستمر هو صورة أولية مُبْتَهمة لمآلة
الإمكان عند الفلاسفة الذين قالوا إن تعلق العالم بموجده هو من جهة الإمكان لا من جهة
الحدوث ، ويؤيد هذا نص الكاظمي أيضا ، فيكون النظام حقيقة « أعلى في تقرير مذاهب
الفلاسفة » من معاصريه ، كما لاحظ الشهرستاني .

وقد نستطيع هنا أيضا أن نجد تأييدا لما تقدم من تفسيرنا لمعنى حركة الاعتماد المصاحبة
للخلق أو الموجد في الجسم دائما . فإذا كان العالم يُخلق في كل وقت ، وكان الخلق الأول
مقرونا بحركة الاعتماد ، فإن الخلق المستمر يقتزن بها أيضا^(٨) ؛ ويكون معنى حركة
الاعتماد أن الجسم يتحرك حركة في الوجود ، وهو مفترق ومحتاج إلى الموجد ؛ فحركة الاعتماد
هي استمرار وجود العالم بمعنى استمرار فعل الله في حفظه .

ولكن نستطيع قبل ختام هذا الفصل أن نتساءل : كيف يمكن التوفيق بين ما ينسب
للنظام من القول بأن الله خلق الأشياء كلها في وقت واحد وأنه أكن بعضها في بعض
وبين قوله بالخلق المستمر ؟ إن الذي رجحته في مسألة الكون يخالف ما ينسبه للنظام
البغدادي والشهرستاني بعض المخالفة ؛ والكون الذي أقطع بأنه للنظام يشبه أن يكون
كمونا طبيعيا أساسه امتزاج الأجسام وتداخلها بفعل الخالق ؛ والذي أرجح في مسألة الخلق
المستمر أن النظام كان يقول بحاجة الموجودات إلى الموجد ما دامت موجودة على نحو ما قال
الفلاسفة . ولكن بعض التكلمين لم يفهموا رأى النظام فيها صحيحا وعبروا عن ذلك بعبارة
الخلق وهي عبارة غير دقيقة في باب رأى النظام ، بل هي من باب التوشع ؛ وعلى هذا
الأساس يمكن التوفيق بين القولين : فالله يخلق الأشياء ابتداء ، ويجمع بينها على غير طابعها ،
ويظل فعله فيها أبدا ؛ وتحتاج هي في وجودها إلى فعله المستمر .

(١) أصول الدين للبغدادي ص ١٤٨ . (٢) انظر ما تقدم .

(٣) الانتصار ص ٥٢ . (٤) الحيوان ٤ ص ٢٥ - ٢٦ . (٥) الحيوان ٦ ص ٢٤ .

(٦) تأويل مختلف الحديث ص ٢٢ . (٧) الفرق بين الفرق ص ١١١ .

(٨) وفيه في الكون فعل مستمر ؛ ويحكي زرقان عن النظام أنه كان يقول : إن الحركة فعل .

ويحكى ابن قتيبة^(١) أن النظام كذب ابن مسعود في قوله إن القمر انشق وأنه رآه ، « لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ، ولا لآخر معه ، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين ، وحنجة للفرسلين ومزجزة للعباد ، وبرهاناً في جميع البلاد ؛ فكيف لم تعرف بذلك العامة ، ولم يؤرخ الناس بذلك العام ، ولم يذكره شاعر ، ولم يسلم عنده كافر ، ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟ » .

وإذا صح ما يحكيه البندادي وابن قتيبة فالظاهر أن النظام كان يجادل في انشقاق القمر لعدم وجود القرائن ، وكان يؤول آية : « اقتربت الساعة وأنشأ القمر » بأنه سينشق في يوم القيامة^(٢) ؛ وهذا أثر من آثار تحكيم العقل ، والرغبة في الثبوت بالدليل والقرائن . أما الفيل فقد كان البحث في ذاتها وأنواعها من أهم مباحث الكلام والفلسفة ، فأنكر أهل السنة العلل الطبيعية إنكاراً تاماً وأضافوا الأفعال كلها لله ؛ وقال بعض المعتزلة بأن للطبيعة فعلاً . أما النظام فقد كان يقول صراحة إن كل ما يقع في الوجود فهو فعل لله بأجباب الخلق وبما طبع عليه الأشياء من الطبايع .

وقد حكى الأشعري الاختلاف في العلل ، فبين الآراء في أنواعها والأساس الذي اعتمد عليه المتكلمون في تقسيمها ؛ وهو أساس زماني ، بحسب كونها مع المعلول أو قبله أو بعده ؛ والذي يعني في هذا المقام هو رأى النظام .

يقسم النظام العلل على أساس زماني إلى : ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبهها ؛ وإلى ما يكون مع المعلول كحركة الساق التي تبتني عليها حركة الإنسان ؛ وإلى ما يكون بعد المعلول ، وهو الفرض كأن يبتني الإنسان سقيفة ليستظل بها ، والاستغلال يكون فيما بعد ، ويتبين من مقارنة رأى النظام في العلل برأى غيره من المتكلمين أن النظام هو الوحيد الذي يقول بالعللة الغائية ، ويريد بها على العلل التي عرفوها^(٣) . والعللة الغائية من ضمن العلل عند أرسطو .

وإذن فقد كان النظام أقرب المتكلمين إلى مذاهب الفلاسفة .

المسائل الأخلاقية والسياسية

الخير والشر :

جرت النظام على قول أستاذة بتخصين العقل وتعيينه قبل ورود السمع ؛ ومعنى هذا أن الفكر يستطيع ، ويجب عليه ، أن يعرف الخير والشر بالنظر العقلي ، ولو لم ينزل الوحي^(١) . وهذا الرأى القائل بأن الإنسان الفكر يستطيع أن يعرف الله ويعرف الخير والشر بعقله من غير وحي وأنه يجب عليه ذلك كما يجب عليه العمل به ، وإن قصر فهو مستوجب للعقوبة ؛ أقول إن هذا الرأى يبدو غريباً عن روح الإسلام وعن روح الأديان المنزلة جميعاً ؛ وإذا قلنا به لم يضرب للأديان بما تتضمنه من تكاليف ضرورية ولا معنى إلا أن تكون ألقافاً من الله تعالى ، كما يقول المعتزلة . ووجه غرابة هذا الرأى عن روح الإسلام أنه يناقض الفكرة الأساسية التي تقوم عليها النبوات ، وهي أن الإنسان محتاج إلى شريعة يبينها له خالقه على ألسنة الأنبياء ليعمل بمقتضاها ؛ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبَيَّنَ رَسُولًا .

وقد آمن المسلمون الأولون بنبوة النبي عليه السلام وصدقوا بما نزل عليه من الوحي ، واتسموا بما أمرهم به ، وابتعدوا عما نهىهم عنه ، معتقدين أن الخير ما أمر الله به وأن الشر ما نهى عنه ، وهذا هو رأى الجمهور إلى اليوم ؛ والأغلب أنهم ، بعد الإيمان ، لم يناقشوا النبي فيما أمرهم به أو نهىهم عنه ، وعندى أن ما لاحظته بعض المستشرقين^(٢) في هذا الباب صحيح في الجملة ، وهو ، أن البحث في ماهية الأحكام وفي أسرارها والأصول التي تقوم عليها لم يكن في العصر الأول .

ولكن هذا الرأى الغريب ، وهو وجوب معرفة الله ومعرفة الخير والشر وفصل الأول واجتناب الثاني ، وإن كان مما يميم طائفة المعتزلة كما يقرر الشهرستاني ، فلم يحك لنا عن واصل أو عن عمرو بن عبيد ، مما يدعو إلى الظن بأنه من أثر تطور التفكير الإسلامي واتساع مجال النظر العقلي بتأثير الثقافات الأجنبية .

(١) تأويل من ٢٥ — ٢٦ ؛ واللؤلؤ من ٤٠ .

(٢) تأويل مختلف الحديث من ٣١ . (٣) مقالات الإسلاميين من ٣٨٩ — ٣٩١ .

(١) اللؤلؤ من ٤٦ و ٤١ . (٢) مثل جولة تزيير ومابته وغيره .

ويذكر البغدادي مثل هذا الرأي عند البراهمة كما يذكر ذلك الباقلاني في التمهيد وابن حزم في الفصل كما تقدم .

ويقول هوروفتز^(١) إن النظام متأثر فيما قاله من معرفة الخير والشر بطريق العقل بمذهب الرواقين ، وله في هذا تعسف وتخريج بعيد .

أما هورتن فيقول إن هذا الرأي فكرة فلسفية عامة^(٢) ؛ وإذا عرفنا صلة المسلمين بالثقافة الهندية من طريق الترجمة والفتوح والتجارة ومن طريق الساسانيين والفرس كان في هذا ما يجعلنا نفترض أن هذا الرأي يرجع إلى الثقافات الهندية .

على أنه إذا كان الشهرستاني قد حكى عن النظام قوله بتحسين العقل وتقييده في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله فإن الأشعري يذكر رأي النظام مفصلاً ، وهو رأى يدعو إلى الاستغراب . « كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجليل به والاعتقاد بخلافه ؛ وكذلك ما جاز أن لا يأمر الله سبحانه به ، فهو حسن للأمر به ، وكل ما لم يجوز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه »^(٣) .

وحكى الخطيب أن إبراهيم كان يقول : « إن للمعصية والكفر بالعبد كانت معصية وكفراً ، وإنما كان بالله التقيح للمعصية والكفر ، وهو الحكم بأنها قبيحان » .

فالنظام إذن يميز بين شيئين : حسن مطلق وقبيح مطلق ، وحسن أو قبيح للأمر به أو النهي عنه ؛ وهذا موقف وسط بين أهل السنة والمعتزلة ، فالأسمكافي مثلاً يقول إن الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح أيضاً قبيح لنفسه لا لعلّة ، « وأظنه كان يقول في الطاعة إنها طاعة لنفسها وفي المعصية إنها معصية لنفسها »^(٤) ؛ بل نعلم أن أبا الهذيل قال بطاعة لا يراد بها الله تعالى^(٥) أعنى أن الإنسان قد يكون مطيعاً لله إذا فعل شيئاً أمر الله به ، وإن لم يعرف الله بعد أو يقصد بذلك طاعته ، بل هو يقول إن الإنسان يستوجب العقوبة إن قصر في معرفة الله ومعرفة الخير والشر من غير وحى ، وأن الحجة تلزم المفكر حتى من غير خاطر

من قبل الله تعالى يُنبّههُ إلى النظر^(٦) . أما النظام فيقول إن الحجة لا تلزم إلا بخاطر .

والأشاعرة يقولون إن الطاعة طاعة لأن الله أمر بها ، لا لنفسها ، وكذلك المعصية معصية لأن الله نهى عنها ؛ وهكذا قولهم في الخير والشر بالإجمال ، فالشارع هو الذى يثبت الحسن والقبيح ، ولو عكس الشارع فحسن ما قبح وقبح ما حسن لجاز ذلك ولا قلب الشيء من الحسن إلى القبح والعكس .

وقد لاحظ هورتن^(٧) مستنداً إلى رواية البغدادي لمذهب النظام في الصلاح والأصلح أن الخير والشر عنده ظاهران فحسب . يقول البغدادي بعد ذكره قول النظام إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ، فلا ينقص ولا يزيد من نعم أهل الجنة أو عذاب أهل النار ، ولا يخرج أحداً من الجنة ولا يدخل في النار من ليس من أهلها « ثم زاد على هذا بأن قال إن الله تعالى لا يقدر على أن يعصى بصيراً ، أو يُزِمَ من صحيحاً ، أو يُفقر غنياً ، إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم ؛ وكذلك لا يقدر على أن يفنى قهراً أو يصحح زماً ، إذا علم أن المرض والزمانة أصلح لهم »^(٨) .

والقاعدة عند النظام أن العقل والاختيار والفعل المترتب على ذلك هي التي توجب الثواب والعقاب ، فإذا انعدم العقل أو الفعل أو الاختيار ارتفع التكليف وانعدم العقاب .

ويحكي الجاحظ عن أبي إسحاق أنه كان يقول : « إن الطاعات إذا استوت استوى أهلها في الثواب ، وإن المعاصي إذا استوت استوى أهلها في العقاب ؛ وإذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استوتوا في التفضيل ؛ وزعم أن أجناس الحيوان [الذى] يحس ويتألم في التفضيل سواء ؛ وزعم أن أطفال المشركين والمسلمين كاهم في الجنة ؛ وزعم أنه ليس بين الأطفال ولا بين البهائم والجانين فرق ، ولا بين السباع في ذلك وبين البهائم فرق »^(٩) ؛ وكان يقول إن هذه السبعية والبهيمية لا تدخل الجنة ، ولكن الله عز وجل ينقل تلك

(١) المالات ص ٤٢٩ . (٢) Horten, Systeme, S. 202. (٣) فرق ص ١١٦ .

(٤) راجع تبصرة العوام ص ٤٩ ، حيث يحكى عن النظام أنه قال : إن فضل الله في الآخرة على الأطفال والبهائم والحشرات سواء ، وكلها في الجنة لأن الفضل لا يختلف . وفي المجموع من المحيط بالتكليف أن الظلم إنما قبيح لأنه ظلم وسواء أكان المظلوم مظلوماً أم مظلوماً أم بهيمة ، فالحال واحد ، وعلى ذلك شريف . M. Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, 1895, S. 31.

(١) Kalam, S. 25 . (٢) Horten, Systeme S. 208 .

(٣) مقالات الإسلاميين ص ٣٥٦ . (٤) مقالات الإسلاميين ص ٣٥٦ .

(٥) شهرستاني ، مثل ص ٣٦ ؛ والفرق بين الفرق ص ١٠٦ ؛ ومقالات الإسلاميين ص ١٠٥ .

الأرواح خالصة من تلك الآفات فيركبها في أي الصور الحسنة أجنبية» (١).

س يخالف النظام رأي أستاذه أبي الهذيل وغيره من المتكلمين الذين كانوا يقولون إن ما حسن منظره من الحيوان كالحيل والطيلاء والطواويس ملة ، فهو في الجنة ينتم أهلها بحال منظره ، وما قبح منظره مؤلم ، فهو في النار عذاب إلى عذاب أهلها (٢) . ويرى الجاحظ رأي أستاذه النظام ، فهو يقول ، بعد ذكر هذه الآراء وغيرها : « وكيف دار الأمر في هذه الجوابات فإن أحسنها وأشنعها أحسن من قول من زعم أن الله يعذب بنار جهنم من لم يسخطه » ؛ وهو من قبل وافق النظام في أمر تعذيب الأطفال ، فلا يعجبه قول من قال إن إضافة عذاب الأطفال لله تعجيد له ، لأن الله هكذا شاء . ولأن هذا له ، ويقول : « فليت شعري ! يحتسب هذا القول في باب التعجيد لله ، لأن كل من فعل ما يقدر عليه فهو محمود ، وكل من لم يخف سوط أمير أتى قبيحا ! فالذي يحسن ذلك القبيح أن صاحبه كان في أمن أولأنه آمن يتمتع من مطالبة السلطان ! فكيف وكون الكذب والظلم والعبث واللهو والضحك كله محال ممن لا يحتاج إليه ولا تدعوه إليه الدواعي ! » (٣) ؛ ولا يقنع الجاحظ أيضا قول من قال إن الله يعذب الأطفال لينم بهم آباءهم (٤) ، فيقول : وإنما يفعل ذلك من لا يقدر على أن يوصل إليهم ضعف الاعتماد وضعف الألم الذي ينالهم بسبب أبنائهم ؛ فأما من يقدر على إيصال ذلك القدار إلى من يستحقه فكيف يوصله ويصرفه إلى من لا يستحقه ، وكيف يصرفه إلى من لا يسخطه دون من أسخطه ؟ وقد سمعوا قول الله عز وجل : « يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابٍ يَوْمَئِذٍ بِنَفْسِهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ ، كَلَّا إِنَّمَا لَفَى شَرَاةً لِلشَّيْءِ » ، وكيف يقول هذا القول من يتلو القرآن ؟ (٥)

والظاهر أن الجاحظ يخالف أستاذه ، فيمكن أن نفهم من كلامه أن يستطيع أن يظلم ، ولكنه لا يفعل عدلا منه .

نرى مما تقدم أن العقاب عند النظام منوط بالعمل وأنت العدل عنده يشتمل الإنسان والحيوان .

الاختيار :

تقدم القول بأن النظام أنكر الإرادة ، على المعنى الحقيقي ، بالنسبة لله تعالى ، فأراه في إرادة الإنسان ؟ المعروف أن النظام من كبار المعتزلة ، ومن الأصول الأساسية عند المعتزلة القول بأن الإنسان خالق لأفعاله ، وأن له إرادة وقدره ؛ ولذلك يقول الشهرستاني مثلا عن النظام : « وانفرد عن أصحابه بمسائل : الأولى منها أنه زاد على القدر خيره وشره منا قوله . . . » (١) ، وجاء في شرح السيد علي المواقف : « وهو (النظام) من شياطين القدرية » (٢) . ولكن هذا لا يكفي عند بروكلمان وعند هوروفتز في إثبات أن النظام من القائلين بحرية الاختيار ؛ فيقول (٣) بروكلمان إن النظام أنكر الاختيار ، ولذلك أنكر ما ذهب إليه الحنفية من الحكم بال رأي والقياس ؛ ويرى هوروفتز أن النظام من منكري الاختيار ، وأنه كالرواقين الذين أكدوا القول بأن للإنسان إرادة حرة بها تصدر عنه أفعاله ، بل أحكامه وآراؤه ، ولكن ليس لحرة الإرادة بالمعنى الصحيح مكان في مذهبهم ؛ ويقول إن خصوم النظام أولوا آراء له في الجبر ليجعلوه في نظر خصومه من القدرية ؛ ثم يذكر ما حكاه الشهرستاني عن النظام : لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالأقدام والآخر بالكف ليصبح الاختيار ، فلا يرى في هذا ما يؤدي إلى نتيجة تقطع بصحتها ، لأن الكلام هنا يتعلق بالتفكير الذي يسبق العزم ؛ وأيا ما كان فهو لا يؤدي عند هوروفتز إلى إثبات اختيار عن حرية ، وليس من الواضح ، في رأيه ، إن كانت المقصود بهذه العبارة إثبات الاختيار أو إنكاره ؛ ونفترض هوروفتز أن النظام أراد بهذا أن يقول إننا لا نستطيع أن نضيف لله الإرادة بالمعنى الذي نضيفه للإنسان ، لأن الخواطر لا تقال بالنسبة لله . هذا ما يقرره هوروفتز ، وهو في ذاته غير مقتنع (٤) ، والاستنباط غير صحيح ، فإذا كان المقصود نفي تمثيل الإرادة الإلهية

(١) ملل س ٣٧ . (٢) شرح المواقف ص ٦٢٦ .

(٣) Bröckelmann : Gesch. d. aráb. Lit. Supplementband, I, 339.

(٤) وخالف هوروفتز بعض الباحثين الأوربيين ، فلا يقول ما كتبناه (Macdonald, theology, 141) بل في كلامه عن النظام : « الإنسان وحده غير في وتنظامه تحكمه قوانين لا تلتزم » ؛ ويقول ما ينظر =

(١) الحيوان ج ٣ ص ١٢٢ .

(٢) الرجوع إلى آراء أخرى في كتاب الحيوان ج ٣ ص ١٢٢ - ١٢٣ .

(٣) حيوان ج ٣ ص ١٢٢ .

(٤) يجوز الأشعرى صواب الأفعال لفظ آياتهم (الإبانة مخطوط رقم ١٠٧ عقائد المكتبة التبتية

بدار الكتب ص ١١٤) . (٥) الحيوان ج ٣ ص ١٢٣ .

بالإنسانية ، لأن الخواطر لا تقال عن الله ؛ فلا بد أن تكون الإنسانية موجودة أولاً ، وأن يتقرر معناها ، ثم تنفي عن الله بعد ذلك .

ويؤخذ مما حكاه الكاتب في « مُفَصَّلُ الْمُحَصَّل »^(١) أن أبا الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والخوارزمي قالوا إن معنى الإرادة والكراهة في الشاهد والغائب هو الداعي والصارف ، « وذلك في حقنا هو العلم باشتغال الفعل على مصلحة أو اعتقاد ذلك أو ظنه ؛ ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد والظن ، فلا جرم قلنا : لا معنى للداعي والصارف في حقه إلا علمه باشتغال الفعل على المصلحة أو المفسدة »^(٢) ؛ ويقول الأشعري حاكياً عن النظام : « إن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار ، ولو خلس منه لكائنات أفعاله على التولد والاضطرار »^(٣)

وقد اقترن بالبحث في الاختيار عند المعتزلة البحث في مسألة الخواطر .

يذكر الأشعري^(٤) عن النظام القول بوجود الخواطرين كما حكى الشهرستاني ، ثم يقول : « وحكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول إن خاطر المعصية من الله ، إلا أنه وضعه للتعديل ، لا ليُعصى » ؛ ويقول البغدادي في أصول الدين^(٥) : « ثم اختلف المعتزلة في صفة الخواطر فزعم النظام أن الخواطر أجسام محسوسة ، وأن الله تعالى خالق خاطري الطاعة والمعصية في قلب العاقل ، ودعاه بخاطر المعصية إلى المعصية ، لا ليفعلها ، ولكن ليقم له الاختيار بين الخاطرين » ؛ وللبغدادي بعدها قد يرجع إليه من يريد الاستقصاء .

يخالف النظام أستاذَه أبا الهذيل وسائر المعتزلة لأنهم قالوا إن الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله ، وإن خاطر المعصية من الشيطان ؛ وعند أبي الهذيل أن الحجة تلزم المفكر من غير

— (E. Mainz, Der Islam, April, 1935. S. 20) إن النظام يقول بالاختيار ، وأنه بين ذلك مذهبه في التولد ، فقال بوجود أشياء يقدر الإنسان على فعلها ، وهي ما كانت في محل القدرة ، وما جاوز ذلك فهو فعل الله بإيجاب الحقة ، ولا يفعل أن النظام أنكر اختيار الإنسان بعد أن يحكى لنا ابن الرضوي (وهو ذلك هو رتن Horten, Probleme, S. 178) عن النظام أنه قال : إن الحيوان قادر مختار بذاته . فارت أيضاً : Garra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900, p. 25—26 .

(١) مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ من ١٧٩٠ و .

(٢) قارن المواقف من ٣٨٩ ، لفرى تعريفاً مثل هذا التصريف للإرادة عند المعتزلة .

(٣) مقالات من ٣٦ — ٣٧ .

(٤) مقالات من ٣٣٤ والانتصار من ٣٦ — ٣٧ . (٥) طبعة استنبول من ٣٧ .

خاطر ؛ والنظام يقول لا بد من خاطر^(١) .

نرى مما تقدم أن النظام يقول بالخواطر ، وهي مسألة اختلف فيها المعتزلة ؛ فأما بشر فهو أكثرهم سيراً مع منطلق المعتزلة وتمشياً مع أصولهم ، لأنه يقول : إن الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتميل إليها لا تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها ؛ أما الأفعال التي تكرهها وتنفر منها ، فإن الله إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي ما يوازي كراهتها لها ؛ وإن دعاها الشيطان إلى ما تميل إليه وتجه زادها من الدواعي ما يوازي داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة ، وإن أراد أن يقع من النفس ما تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعي والترغيب يفضل ما عندها من الكراهة .

وإذا كان الخاطر نوعاً من الوحي الباطن والداعي المؤثر فكيف يمكن لمن يقول بالخاطر أن يقول أيضاً بالاختيار والمسئولية ؟ هذا إلى أنه يحكى عن النظام ما يزيد الأمر تعقيداً ، فيقول الأشعري مثلاً عن النظام إنه يقول إن الإرادة ، التي يكون مرادها بعدها بلا فصل سوجبة لمرادها .

ويحكى صاحب المواقف عند الكلام عن الإرادة الحادثة^(٢) أن الإرادة الحادثة لا توجب المراد اتفاقاً عند الأشاعرة ، « وجوز النظام إيجابها للمراد إذا كانت قصداً إلى الفعل ، وهو ما نجده من أنفسنا حال الإيجاد لا عزمًا عليه ؛ فإنه قد يتقدم على الفعل ؛ والعزم يقبل الشدة والضعف ، حتى يبلغ إلى درجة الجزم » .

على أن قول بعض المعتزلة باللفظ والخواطر وبالهدي من شأنه أن يبين أنهم لم يكونوا صارمين في تطبيق أصولهم التي قالوا بها ، كما كان أبو الهذيل .

وإذا تأملنا فيما قاله النظام من حسن وقبح لذاته ، وحسن وقبح للأمر به أو النهي عنه ، ونظرنا فيما قاله الجاحظ من حرام مطلق وحرام لعله ، ورأينا هنا ما يقرره النظام وغيره في أمر الخواطر استطعنا أن نستنبط من ذلك أن المعتزلة في القرن الثالث بدأوا يلفظون من شدة بعض أصولهم الأولى ؛ لذلك نجد اضطراباً يدب في بعض آرائهم ، حتى إن الجبائي وأبا هاشم قالوا إن الإرادة صفة لله قائمة بذاته ، وزائدة على العلم ، ولا حظاً أحياناً أن العقل لا يكفي في التحسين والتفويض ، فلا بد من الشرع ، وغير ذلك من الآراء .

(١) مقالات من ١٢٩ . (٢) المواقف من ٢٨٩ — ٢٩٠ .

ليس لإدراك النظام في الإمامة ، من حيث هي ، قيمة فلسفية كبيرة . ولكن يحسن أن يتكلم عن رأيه بالإجمال ليكون الكلام عن آرائه مستكملاً بقدر الأمكان .

يحكي الشهرستاني^(١) عن النظام أنه قال : لا إمامة إلا بالنص والتميين ظاهراً مكشوفاً ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي في مواضع كثيرة ، وأظهره إظهاراً لم يشته على الجماعة ، إلا أن عمر كتم ذلك ، وهو الذي تولى بيعه أبي بكر يوم السقيفة ؛ والظاهر أن ابن شاذان^(٢) اعتمد على الشهرستاني فيما نسبته للنظام من إنكار إمامة أبي بكر ، وقوله إن الإمامة لا تثبت إلا بالنص والتميين وإنها لم توجد إلا في علي بن أبي طالب .

ولكن يظهر أن هذه الرواية عن النظام غير موثوق بها ، فالنوبختي^(٣) ، وهو من كبار متكلمي الشيعة الأمامية على رأس المائة الثالثة من الهجرة ، يقول كلاماً يخالف ما تقدم : « وقالت المعتزلة إن الإمامة يستحقها كل من كان قائماً بالكتاب والسنة ؛ فإذا اجتمع قرشي وبنطي ، وهما قائمان بالكتاب والسنة ؛ ولينا القرشي ؛ والإمامة لا تكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر . وقال إبراهيم النظام ومن قال بقوله : الإمامة تصلح لكل من كان قائماً بالكتاب والسنة ، لقول الله عز وجل : إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَرُّكُمْ (٤٩/١٣) ، وزعموا أن الناس لا يجب عليهم فرض الإمامة ، إذا هم أطاعوا الله وأصلحوا سرائرهم وعلانياتهم ، فلمهم أن يكونوا كذا ، إلا وعلم الإمام قائم باضطرار ، يعرفون عينه ، فعليهم اتباعه ؛ ولن يجوز أن يكلفهم الله عز وجل معرفته ، ولم يضع عندهم علمه ، فيكلفهم الحال ؛ وقالوا في عقد المسلمين الإمامة لأبي بكر إنهم قد أصابوا في ذلك وإنه كان أصلحهم في ذلك الوقت بالقياس وانظر ؛ أما القياس فإنه لما وجد أن الإنسان لا يعتمد إلى الذل لرجل ولا يتابعه في كل ما قاله إلا من ثلاث طرق : إما أن يكون رجلاً له عشيرة يُعِينُهُ على استعباد الناس ؛ ورجل عنده مال ، فيذلُّ الناس لماله ، أو دين يبرز فيه على الناس ؛

ومما يتصل بالإرادة الكلام في الاستطاعة . ذهب بعض المتكلمين مثل الجيهية إلى أن الإنسان مُحَجَّر ، وأنه لا استطاعة له أصلاً ، وذهب بعضهم إلى أنه ليس مُحَجَّراً ، وأثبتوا له استطاعة ، وهؤلاء طائفتان : إحداهما ذهبت إلى أن الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا معه ولا تتقدمه البتة ، والأخرى قالت إن الاستطاعة قبل الفعل ؛ وافترق هؤلاء فمنهم من ذهب إلى أن الاستطاعة قبل الفعل ، ومع الفعل أيضاً ، للفعل وتركه ، ومنهم من ذهب إلى أن الاستطاعة لا تكون مع الفعل ولا تكون إلا قبله وتنفى مع أول وجوده ، وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهي قدرة عليه وعلى ضده ، وهي غير مُوجِبَةٍ للفعل . هذان قسم إجمالي للمذاهب في الاستطاعة .

ذهب أبو الهذيل إلى أن الإنسان مستطيع ، والاستطاعة غيره ، وهي عرض غير السلامة والصحة ، وهي إنما يحتاج إليها قبل الفعل ، وتنفى مع أول وجوده ؛ فإذا وجد لم يكن الإنسان محتاجاً إليها بوجه من الوجوه .

وقال بشر وثامة وغيلان إن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات . أما النظام فهو يقول إن الاستطاعة ليست شيئاً غير ذات المستطيع ، والإنسان — الذي هو الروح عنده — حتى يستطيع لأحياء واستطاعة هماغیره ، بل هو مستطيع بنفسه ، ومستطيع لما من شأنه أن يفعله حتى تحدث فيه آفة ؛ والآفة هي العجز ، وهي غير الإنسان . وعند النظام أن الإنسان قادر على الشيء قبل كونه ، ولا يوصف بالقدرة عليه في حال وجوده ؛ وقد حُكي عنه أن الاستطاعة مع الفعل مقرونة بكل جزء منه^(٤) . وهو يقول إن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله ، بخلافاً لسائر المعتزلة ، إذ يقولون إنه قادر على ما تصلح قدرته له ، يخطر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر .

(١) راجع الفصل لابن حزم ج ٣ ص ١٤ والصفحات التالية ؛ ومقالات الإسلاميين للأشعري ص ٢٢٩ والصفحات التالية و ص ٢٣٩ و ٣٣٣ و ٣٣٤ و ٤٨٧ ؛ والذيل والتمل للشهرستاني ص ٣٨ و ٣٩ .

(٢) كتاب في العقائد الماتريدية ، مخطوط ضمن مجموعة رقم ١٤٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٧ .

(١) ملل ص ٤٠ . (٢) عيون التواريخ ص ١٣ و . (٣) هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي ، وكتابه هو المسمى « فرق الشيعة » طبع باستانبول عام ١٨٣١ م ص ١٠ و ١١ .

خاتمة

أثر النظام :

إن رجلاً كان له من المكانة بين أهل زمانه ما كان للنظام ، لا بد أن يكون له أصحاب وتلاميذ كثيرون ؛ وقد ذكر لنا أصحاب الفرق كثيراً من هؤلاء الأصحاب ، فمنهم على الأسوارى ، وأبو جعفر الإسكافي ، والجمفران ، جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ، ومحمد ابن شبيب ، وموسى بن عمران ، وأحمد بن حايط ، وأحمد بن أيوب بن مانوس ، وصالح قبه ، وأبو عفان النظامي ، وزرقان والإسكافي^(١) ؛ ويستطيع القارى أن يرجع إلى آرائهم وما خالفوا فيه أستاذهم في كتب مؤرخي الفرق والمقاتلات كالشهرستاني والبغدادى والأشعري ، وفي كتاب الانتصار وغيره ؛ وليس في آرائهم كثير من الابتكار ، وقد يمزج بعضهم بين كلام المعتزلة والفلاسفة وغيرهم . ولم يبلغ أحد منهم مبلغ أستاذة في قوة عقله وجبراته وشخصيته ، شأن كثيرين من الأفاذا .

ومن تأثر بالنظام من غير شك رجل من الزيدية يسمى القاسم بن إبراهيم الحنفي (المتوفى عام ٥٢٤هـ) ؛ فقد نزع نزعة الاعتزال ، وألف — كما قدمنا القول — كتاباً في العدل والتوحيد ونفى الجبر والتشبيه ؛ وهو من أذكي مفكري النصف الأول من القرن الثالث ؛ وآراؤه متأثرة بالنظام تأثراً ظاهراً ، كما تدل على ذلك رسالة له تسمى : الرد على الملحد ، وقد أطلعت على نسختها الخطية قلا عن مكتبة برلين .

ولكن الجاحظ أكبر تلاميذ النظام وأصحابه ؛ وهو وقد أشاد بذكر أستاذة ووضعه في مكانة لا تداني ، وهو يذكره كثيراً في كتبه ، وخصوصاً كتاب الحيوان ؛ ولكن الجاحظ ، رغم مقامه في عالم الفكر والأدب ، ورغم مكانته بين المعتزلة ، وتصنيفه لهم وذبّه عنهم ، لم

قلما وجدنا أبا بكر أقلهم عشيرة ، وأقربهم ، علمنا أننا قدّم للدين . وأما الخبر فاجتماع الناس عليه ، ورضاهم بإمامته ؛ وقد قال النبي صلى الله عليه وآله : « لم يكن الله ، تبارك وتعالى ، ليجمع أمتي على ضلال » ؛ ولو كان اجتماع الناس عليه خطأ لكان في ذلك فساد الصلاة وجميع الفرائض وإبطال القرآن ، وهو الحجة علينا بعد النبي ، صلى الله عليه وآله ، وهذه علة المعتزلة والمرجئة بأجمعهم .

وكان النظام إلى جانب هذا يقول إن علياً كان مصيباً في حربه طلحة والزبير وغيرهما ، وإن جميع من حاربه كان على خطأ ؛ ويستدل على ذلك بالقرآن ؛ وكذلك يصوّب النظام علياً في أمر التحكيم ، لما أبى أصحابه إلى التحكيم وامتنعوا من القتال ، فنظر إلى المسلمين ليتألفهم^(٢) .

وقد خاض المتكلمون في مسألة أفضلية الإمام ، فمنهم من يجوز إمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه ، « وقال النظام والجاحظ إن الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل ، ولا يجوز صرفها إلى المفضول »^(٣) ؛ وقد يكون لرأى النظام في أفضلية الإمام علاقة بما نُسب إليه من القول بعدم حجّية القياس والإجماع ؛ فإذا كان لا يطمئن إلى حجّية القياس والإجماع ، فربما يكون اعتياده على عصمة الإمام ، كما حكى الشهرستاني ؛ ولذلك يوجب النظام أن يكون الإمام هو الأفضل بين أهل زمانه .

على أن النظام وقع في كبار الصحابة فاتهم عمر بالشك يوم الحديبية ، وخطأه في أمور أخرى ، وكذلك عاب على عثمان الأمور التي أخذت عليه من رده الحكم بن أمية إلى المدينة ، وهو طريد رسول الله ، ونفّيه أبا ذر ، وهو صديق رسول الله . وقد حكى ابن أبي الحديد أن النظام طعن في سيدنا على طعناً شديداً ، ونسبه للكذب على رسول الله ، واتهمه بما يشبه الدجل والخذاع ، وقد تقدم ذكر ذلك في ص ٦٢ — ٦٣ .

ومن العسير أن نستطيع التوفيق بين ما يحكيه ابن أبي الحديد وبين ما يحكيه التوبختي ، ولكني إلى توثيق التوبختي أميل ، لأنه أقدم عهداً ؛ وقد يكون بعض ما في هذا الباب من وضع الشيعة ومن افتراءات المغتربين على النظام .

(١) مل من ١٨ و ٤١ — ٤٤ ، والفصل ج ٥ من ١٤ ؛ وأصول الدين للبغدادى ص ٣٢٢ ؛ وذكر المعتزلة لابن الرضى ص ٤٥ ؛ الانتصار ص ٢٦ و ١٨٥ ، والتنبية والإشراف للسعودي ص ٣٩٥ طبعة ليدن ١٨٩٣ .

(٢) فرق الشيعة ص ١٢ — ١٣ و ١٤ . (٣) أصول الدين للبغدادى ص ٢٩٣ .

يبلغ مبلغ أستاذه ، في جراته ، وقوة شخصيته ، وكانت تغلب عليه النزعة الأدبية والعلمية الواقعية .

على أننا نجد نزعات النظام الأساسية تتجلى في الجاحظ ، فهو كثيراً ما يبنى على آراء أستاذه ، كما أشرنا إلى شيء من ذلك في أثناء هذا البحث ؛ ونستطيع أن نزيد هنا أنه يتابع النظام في رأيه في كيفية الإعجاز في القرآن ، فيفصل معنى الصرفة ، ويتابعه في نقده للحديث وفي رأيه في الأرادة ، وفي دراسة الحيوان على أساس التجربة والمعاينة ؛ وهو لا يخالف النظام إلا في مسائل قليلة . ويستطيع القارىء أن يرجع إلى آراء الجاحظ في كتبه المشهورة وفي كتب مؤرخي علم الكلام ، وإلى ما كتبه عنه الأستاذ أحمد أمين في ضحى الإسلام .

ولا نستطيع في هذا المقام الأفاضة في بيان هذا كله ، ولا في بيان ما كان للنظام من آراء استمرت عند بعض المفكرين من بعده ويكفى أن نعلم أن رجلاً كالباقلاني ينتفع في كتاب التمهيد بأدلة النظام في أكثر من موضع ، وأن رجلاً كابن حزم ، رغم معارضته للنظام في بعض النقط ، يأخذ بمذهبه في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ ، فيكرر عبارة النظام ، ويدلل على رأيه متحمساً ؛ وهو كذلك يُقرُّ النظام على ما ذهب إليه من الخلق في كل وقت ، ويطلب الأدلة لإثبات ذلك ، كما أنه يتابع النظام في أمر النفس وإعجاز القرآن ولعل تأثر ابن حزم بالنظام جزءاً من تأثر أهل الظاهر ؛ فقد رأينا مؤرخي علم الأصول يذكر أن داود الظاهري أخذ برأى النظام في إنكار حجتيه القياس ، ولعله أخذ برأيه في إنكار حجة الإجماع أيضاً .

وقد بينت فيما تقدم أن النظام كان ممن أحسنوا الدفاع عن الإسلام ، وردوا على الخالفين من دهرية ، ومناوية ، وديصانية ، وفلاسفة ردوداً مبتكرة ذات أثر ، وأنه كان أكبر من نجاح في ذلك . وما أشبه النظام في هذه الناحية بالأمام الغزالي ، بما قام به من رد على الباطنية والأباحية والنصارى والفلاسفة . ولا يبعد أن يكون الغزالي قد عرف ردود النظام ، لأن النظام كان أسبق من الغزالي في الرد على الدهرية والفلاسفة ؛ ومن الطريف أن الغزالي دليلاً على إبطال قدم حركة الأفلاك يشبه أكبر الشبه دليلاً للنظام في الموضوع نفسه ؛ وأكبر ظني أن الغزالي عرف دليل النظام وانتفع به ؛ ويستطيع القارىء أن يلاحظ صدق

ذلك من مقارنة ما جاء في كتاب الانتصار للخياط (ص ٣٥ - ٣٦) وفي كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي (ص ٣١ و ٣٢) ؛ ونجد أثر ردود النظام على الثنوية ظاهراً في كلام الشهرستاني عنهم في كتابه نهاية الاقدام ، في القاعدة الثانية .

وقد استمر تأثير النظام بين المعتزلة طويلاً ، كما تدل على ذلك مسائل الخلاف بينهم ؛ وظل للنظام أصحاب يناظرون على مبادئه حتى عصر متأخر ، وفي مجالس الملوك . وقد عني كثير من المتأخرين مثل فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي ونجم الدين الكاتبي والأيجي والجرجاني والشيرازي ببيان آراء النظام والرد عليها ، مما يدل على أنها ظلت في أذهان المفكرين زمنًا طويلاً يُفنون بها تقريراً ونقداً .

ولا شك في أن ظهور النظام كان حداً فاصلاً في تاريخ الاعتزال وفي تاريخ الإسلام ؛ فقد أنهج للمعتزلة سبلاً ، وفتح لهم أموراً عثمهم بها المنفعة وشملتهم بها النعمة ، كما يقول الجاحظ ؛ وكذلك وجه النظام الكلام توجيهاً جديداً في مسأله وطريقته ، وذلك لأمعانه في قراءة كتب الفلاسفة ، وإلمامه بالثقافات الأجنبية على تنوعها ، وبما عُرف عنه من التعمق والغوص ؛ ولا مرأى في أن النظام كان صاحب الفضل الأكبر في التغلب على الحجة التي تعرض لها الإسلام في عصره ، حين بدأت الثقافات الأجنبية والمذاهب الدينية والفلسفية الخالقة تقزو عقول المسلمين ، وحين بدأت نزعات الموالى الداخلين في الإسلام تتيقظ في نفوسهم ؛ فهض للذب عن الدين وكان أحذق من تكلم في عصره ، وأحرز أعظم النجاح فيما نهض له .

والنظام بإقباله على الفلسفة ، وبتحكيمة للعقل في تفكيره ، وبشره للآراء الفلسفية يعتبر بحق من أوائل المفكرين المتفلسفين في الإسلام ، مما يجعله خليقاً بعناية من يدرس الدين ومن يدرس الفلسفة معاً .

(تم بحمد الله)

تصحیحات و استدراکات

١	من	١٦	اقرأ الملاحظ	١	يدلا من الملاحظ
٢	من	١٧	المعركة	٢	يدلا من المعركة
٣	من	١٨	الوزون	٣	يدلا من الوزون
٤	من	١٩	النسج	٤	يدلا من النسج
٥	من	٢٠	ابن حزم	٥	يدلا من ابن حزم
٦	من	٢١	فلان لا يكتفي	٦	يدلا من فلان لا يكتفي
٧	من	٢٢	أوجوا	٧	يدلا من أوجوا
٨	من	٢٣	٨٢٤٦	٨	يدلا من ٨٢٤٦
٩	من	٢٤	التفصيل	٩	يدلا من التفصيل
١٠	من	٢٥	المور	١٠	يدلا من المور
١١	من	٢٦	تفسير	١١	يدلا من تفسير
١٢	من	٢٧	١٠٠٩	١٢	يدلا من ١٠٠٩
١٣	من	٢٨	أنا	١٣	يدلا من أنا
١٤	من	٢٩	صاحب	١٤	يدلا من صاحب
١٥	من	٣٠	أني	١٥	يدلا من أني
١٦	من	٣١	تفصيل علامة التنقيص	١٦	يدلا من تفصيل علامة التنقيص
١٧	من	٣٢	اقرأ نصورا	١٧	يدلا من اقرأ نصورا
١٨	من	٣٣	توضع عبارة : من غير أن	١٨	يدلا من توضع عبارة : من غير أن
١٩	من	٣٤	اقرأ لأه تعالى	١٩	يدلا من اقرأ لأه تعالى
٢٠	من	٣٥	الطالبة	٢٠	يدلا من الطالبة
٢١	من	٣٦	المقالات	٢١	يدلا من المقالات
٢٢	من	٣٧	تحديد	٢٢	يدلا من تحديد
٢٣	من	٣٨	تلاحظ	٢٣	يدلا من تلاحظ
٢٤	من	٣٩	الأعداد	٢٤	يدلا من الأعداد
٢٥	من	٤٠	خاتمة	٢٥	يدلا من خاتمة
٢٦	من	٤١	من متى	٢٦	يدلا من من متى
٢٧	من	٤٢	مجموعة	٢٧	يدلا من مجموعة
٢٨	من	٤٣	ما يلزمها	٢٨	يدلا من ما يلزمها
٢٩	من	٤٤	والمحج	٢٩	يدلا من والمحج
٣٠	من	٤٥	يكتفى	٣٠	يدلا من يكتفى
٣١	من	٤٦	بالنظام	٣١	يدلا من بالنظام
٣٢	من	٤٧	بوجودهم	٣٢	يدلا من بوجودهم
٣٣	من	٤٨	الاختيار	٣٣	يدلا من الاختيار
٣٤	من	٤٩	بالملا	٣٤	يدلا من بالملا
٣٥	من	٥٠	إلا التكميم	٣٥	يدلا من إلا التكميم

فهرس الاعلام

[illegible]

